Hannah Arendt

¿Qué es la política?

Comprensión y política

"Colección Clásicos Universales de Formación Política Ciudadana"
¿Qué es la política?
—
Comprensión y política

Primera edición, diciembre del año 2018
® Partido de la Revolución Democrática
Benjamín Franklin núm. 84
Col. Escandón, Del. Miguel Hidalgo
04410, Ciudad de México,

R.F.C. PRD 890526PA3

www. prd.org.mx

ISBN: EN TRÁMITE.
Impreso en México / Printed in México

PARTIDO DE LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA
COMITÉ EJECUTIVO NACIONAL



Presentación

"siendo la ciudad... una pluralidad, debe conducirse mediante la educación a la comunidad y unidad"

Aristóteles. La Política

El Partido de la Revolución Democrática asume como principio rector el desarrollo de las mexicanas y de los mexicanos, como única vía cierta para el acceso a un país justo, igualitario, libre, equitativamente retributivo y próspero, en el que el respeto al estado de derecho, a la democracia y la participación social, constituyan una constante en la vida de nuestra nación.

Es por ello que parte fundamental del quehacer político de nuestro partido, lo constituyen las acciones tendientes a brindar al mayor número de personas, conocimientos y capacidades que les permitan conocer, analizar e interpretar su realidad social, facilitando herramientas que les permitan igualmente el mejor ejercicio de sus derechos, la integración comunitaria y la participación ante las distintas instancias de gobierno, para procurar el bienestar y la armonía social.

Para tal propósito, nuestro instituto político considera relevante brindar el acceso amplio a la ciudadanía, a las obras maestras de la política, la filosofía política, la filosofía del derecho y la filosofía social, estimando que la amplia difusión de dichas obras magistrales constituye uno de los principales pilares y mejores elementos para contribuir a dotar a la población, de los conocimientos que han influido a lo largo de los siglos en las decisiones y acciones políticas más relevantes de la historia universal, que han puesto los cimientos y desarrollo de la civilización, las más de las veces, atemperando, democratizando, humanizando, transparentando y haciendo rendir cuentas claras al poder.

De este modo, el Partido de la Revolución Democrática presenta la colección de obras fundamentales *Clásicos Universales de Formación Política Ciudadana*, la cual busca reunir el pensamiento político universal más trascendente y fundante de la cultura política, y ponerlo al alcance de los ciudadanos de todo el país, como un instrumento decisivo para el desarrollo político, social y democrático.

El conocimiento que brinda la educación y la cultura son la llave que abre las puertas para el progreso, el bienestar y la felicidad de la sociedad, así como del país. La política también es educación y cultura, y ésta contribuye a la formación de mejores ciudadanos. Es por ello que el PRD la aplaude, la abraza y la impulsa con esta colección de los grandes pensadores y talentos universales de todos los tiempos.

Manuel Cifuentes Vargas
Secretario de Finanzas. CEN. PRD.

Prólogo

"…La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible…."

Hannah Arendt

Procedente de una familia hebrea asentada en Hannover (Alemania), Hannah Arendt nace el 14 de octubre de 1906. Desde su infancia muestra una inteligencia precoz y un insistente interés por aprender el griego, a fin de poder leer a Kant, Kierkegaard y Karl Jaspers, quien dirigirá su tesis *El concepto de amor en San Agustín*, publicada en 1929, y con quien sostendrá una profunda amistad y mantendrá un constante intercambio intelectual, en toda su vida.

Durante su vida académica, asistió a las cátedras impartidas por Martin Heidegger, considerado uno de los filósofos alemanes más influyentes del siglo XX, de quién absorbe gran parte de su obra y pensamiento, a tal grado que llegó a ocuparse de la traducción y publicación de sus obras en lengua inglesa. Sin embargo, a pesar de su gran admiración e influencia en sus años mozos, Arendt inicia una serie de investigaciones políticas y filosóficas que discreparán con los planteamientos de Heidegger y Jaspers.

Sus investigaciones le llevan a replantear el modo en que se conducen los pensamientos filosóficos tradicionales y su reflexión sobre la política convulsiva del totalitarismo de la época. Su vivencia y reflexión personal, motivada inicialmente por ser atacada como judía, le hace buscar un sentido político y sus dimensiones universalizables, lo que quedó de manifiesto en siete de sus ensayos recopilados posteriormente en un libro titulado *La tradición oculta*.

De ahí la importancia de poner en sus manos dos de sus obras más representativas del pensamiento filosófico-político de la autora: *¿Qué es política?* y *Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)* donde, como Mary McCarthy comentaba en 1972:

> *"…Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnifica sensación de acceder, a través de un pórtico, a un área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones…"*

Was ist Politik? Aus dem Nachlaß o *¿Qué es política?*, nace como un proyecto para la creación de un libro que se titulará *Introduction into Politics* (Introducción a la política) por encargo de la editorial Klaus Piper; sin embargo, los múltiples compromisos de Arendt durante los años 1956 a 1959, como la publicación de las *Walgreen Lectures* y *Between past and Future* o *Totalitarian Imperialism*: *Reflections on the Hungarian Revolution*, así como su asistencia a Ámsterdam para pronunciar un discurso conmemorativo de la entrega Erasmus a Karl Jasper, entre otros, le impide continuar con el compromiso.

Treinta cuatro años después, en 1993, es la socióloga Ursula Ludz, a solicitud de la casa Piper, quién se dedica a recopilar un sinnúmero de materiales e investigaciones escritos por Arendt, para darle forma a esta obra: *¿Qué es la política?*

La relevancia de estos escritos reside en que es un material único que nos ha permitido conocer lo que se denomina "ejercicios de pensamiento", en los que la unidad de sus elementos no se presenta como la unidad de un todo, sino como secuencia de movimientos.

Para Arendt, toda consideración sobre la política tiene que partir de un hecho ineludible: la pluralidad humana. Para ella la pluralidad de individuos únicos y diferenciados entre sí, es precisamente el elemento que la política debe preservar.

Como consecuencia de su experiencia en la vivencia de un régimen totalitario y su exilio, a fin de escapar de las atrocidades que se cometen en Europa, concibe la creación de un espacio público mediante la acción concertada de las personas y el debate ciudadano, donde confluye la po-

lítica y se manifiesta la libertad. Para Arendt, el sentido de la política es la realización de la libertad para todos los individuos que la conforman.

La política es en sí un espacio donde se deben tratar los asuntos inherentes a todos los individuos que conforman la sociedad, y en ella, la política, es donde se concretarán las constituciones, leyes, estatutos e instituciones, que servirán para legislarlas, cuidarlas y hacer que **todas las personas, gobernantes y gobernados, es decir, la sociedad entera, las cumplan debidamente sin manipulación alguna, para vivir en un verdadero Estado de Derecho.**

> "…*La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo*…"

En la segunda parte de este libro, el lector encontrará *Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)* «Understanding and Politics (The Difficulties of Undestanding», publicado en Partisan Review en 1953. Éste, es un compendio de artículos, conferencias, efemérides, comentarios, ensayos y artículos de fondo, basados en momentos históricos y biográficos de Arendt, en donde pone de relieve la pérdida de sentido de la sociedad occidental en el siglo pasado.

Este material pretende mostrar que el "entendimiento" o comprensión aplicado a la política, debe tener como motor principal seguir buscando el sentido y la necesidad de vivir en armonía con el mundo y que, a pesar de fenómenos como el totalitarismo que abstrae el pensamiento político y los criterios de juicio moral, la comprensión debe ser el motor de la "búsqueda de sentido", a fin de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos. Así, el análisis arendtiano sobre la comprensión nos refiere al juicio y a la construcción de una cultura crítica que responden a la necesidad de la acción política responsable.

Para Arendt el mundo no puede interpretarse como algo relacionado exclusivamente con la naturaleza o el cosmos, sino que es el lugar de apa-

rición de los individuos o el "espacio público" (*die Offentligkeit*) de encuentro entre ellos mismos y con los demás, donde la política es un espacio de relaciones humanas; lugar donde su ser coincide con su existir y sus cualidades: pluralidad, igualdad, libertad y derechos.

Por otra parte, la acción es la actividad más original y libre que los hombres pueden realizar: *"…una vida sin acción ni discurso está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven entre los hombres"*. Así el simple hecho de la *acción* política es siempre escencialmente el inicio de algo nuevo, y en términos de la ciencia política, ésta es la verdadera esencia de la libertad humana. En consecuencia, es la otra cara del entendimiento que hace posible que los hombres puedan aceptar finalmente lo que ha ocurrido y reconciliarse con lo que irrevocablemente existe.

«…Podemos comprender un suceso sólo como el final y culminación de todo lo que le ha precedido, como"la consumación de los tiempos"; sólo con la acción procedemos, de una forma natural, desde el conjunto decircunstancias renovadas que el acontecimiento ha creado, es decir, tratándola como un comienzo…»

Manuel Cifuentes Vargas
Secretario de Finanzas. CEN. PRD.

Hannah Arendt

¿Qué es la política?

Contenido

¿Qué es la política?



PRIMERA PARTE

Textos de Hannah Arendt



¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

FRAGMENTO 1

Agosto de 1950

¿Qué es la política?

1. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay el hombre —tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay *el* león. Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones.

En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada.

2. La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentes-

cos pueden, por un lado, unir a los más diversos y, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras.

En esta forma de organización, efectivamente, tanto se disuelve la variedad originaria, como se destruye la igualdad esencial de todos los hombres. En ambos casos, la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. Con esto ya se da a entender lo que en la imagen de la Sagrada Familia es simbólico, la opinión de que Dios ha creado no tanto al hombre como a la familia.

3. Cuando se ve en la familia más que la participación, esto es, la participación activa, en la pluralidad, se empieza a jugar a ser Dios, es decir, a hacer como si *naturaliter* se pudiera escapar del principio de la diversidad. En vez de engendrar a un hombre, se intenta, a imagen fiel de sí mismo, crear *al* hombre.

Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos. Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad.

4. *El* hombre, tal como filosofía y teología lo entienden, sólo existe —o se realiza— en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan. En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica, se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente a sí mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación *del* hombre.

La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es:

a) *Zoon politikon*: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es apolítico. La

política nace en el *Entre-los*-hombres, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.

b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido —sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios.

La solución de Occidente a esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política.

6. Es tan difícil darse cuenta de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiamos en la «necesidad» de la historia. Una absurdidad espantosa.

7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo-cristiano esto significaría: *el* hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido una fuerza generadora para organizar *al* hombre a semejanza de la creación divina. Esto probablemente es un disparate. Pero sería la única demostración y justificación posible de la idea de una ley natural.

En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas; en la pluralidad, está contenida la creación *del* hombre por Dios. Ahí, sin embargo, la política no tiene nada que hacer. Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos.

INTRODUCCIÓN
A LA POLÍTICA I

FRAGMENTO 2A

Capítulo I
Los prejuicios

a) El prejuicio contra la política y lo que la política es hoy de hecho

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Estos prejuicios, que nos son comunes a todos, representan por sí mismos algo político en el sentido más amplio de la palabra: no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo de aquellos que han vivido demasiado y han comprendido demasiado poco. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y sus aspectos políticos. Pero estos prejuicios no son juicios. Muestran que hemos ido a parar a una situación en que políticamente no sabemos —o todavía no sabemos— cómo movernos. El peligro es que lo político desaparezca absolutamente. Pero los prejuicios se anticipan, van demasiado lejos, confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable. «Tras los prejuicios contra la

política se encuentran hoy día, es decir, desde la invención de la bomba atómica, el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición, y —unida estrechamente a dicho temor— la esperanza de que la humanidad será razonable y se deshará de la política antes que de sí misma (mediante un gobierno mundial que disuelva el estado en una maquinaria administrativa, que resuelva los conflictos políticos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales). Ahora bien, esta esperanza es de todo punto utópica si por política se entiende —cosa que generalmente ocurre— una relación entre dominadores y dominados. Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores. Tal carácter despótico no se altera por el hecho de que en este régimen mundial no pueda señalarse a ninguna persona, a ningún déspota, ya que la dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque «nadie» la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él. Pero si entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica. Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no a escala mundial —bien sea en la forma (para nosotros extraña y pasada de moda) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar «fuerzas históricas» y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres. Lo propiamente apolítico [*unpolitisch*] —en sentido fuerte— de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por «grandes» hoy

pueden —e incluso deben— ser abandonados al olvido si el movimiento quiere conservar su ímpetu. En este sentido, no contribuye precisamente a tranquilizarnos constatar que en las democracias de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso del consumo y el olvido se han impuesto subrepticiamente, sin terror e incluso espontáneamente —si bien dichos fenómenos se limitan en el mundo libre, donde no impera el terror, estrictamente a lo político y [lo] económico.

Sin embargo, los prejuicios contra la política, la idea de que la política interior es una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinos, mientras que la exterior fluctúa entre la propaganda vacía y la cruda violencia son considerablemente más antiguos que la invención de instrumentos con los que poder destruir toda vida orgánica sobre la Tierra. Por lo que concierne a la política interior, estos prejuicios son al menos tan antiguos —algo más de un centenar de años— como la democracia parlamentaria, la cual pretendía representar, por primera vez en la historia moderna, al pueblo (aunque éste nunca se lo haya creído). En cuanto a la política exterior, su nacimiento se dio en las primeras décadas de la expansión imperialista a fines del siglo pasado, cuando los estados nacionales, no en nombre de la nación sino a causa de sus intereses económicos nacionales, empezaron a extender la dominación europea por toda la tierra. Pero lo que hoy da su tono peculiar al prejuicio contra la política es: la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar eran entonces todavía prejuicio y prerrogativa de una clase social restringida que opinaba como Lord Acton que el poder corrompe y la posesión del poder absoluto corrompe absolutamente.[1] Que esta condena del poder se correspondía completamente con los deseos todavía inarticulados de las masas no lo vio nadie tan claramente como Nietzsche en su intento de rehabilitarlo —aunque él, de acuerdo con el

[1] John Emerich Edward Dalberg Acton en una carta a Mandell Creighton, 5 de abril de 1887: «Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely». En: id., *Essays on Freedom and Power*, selecc. e introd. por Gertrude Himmelfarb, Glencoe, III., Free Press, 1948, pág. 364.

sentir de la época, también confundió, o identificó, el poder [*Macht*], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos, con la violencia [*Gewalt*], de la que sí puede apoderarse uno solo.

FRAGMENTO 2B

Capítulo I
Los prejuicios

b) Prejuicio y juicio

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Pues los prejuicios, que todos compartimos, que son obvios para nosotros, que podemos intercambiarnos en la conversación sin tener que explicarlos detalladamente, representan algo político en el sentido más amplio de la palabra —es decir, algo que constituye un componente integral de los asuntos humanos entre los que nos movemos todos los días. Que los prejuicios tengan un papel tan extraordinariamente grande en la vida cotidiana y por lo tanto en la política es algo de lo que en sí no cabe lamentarse y que, en ningún caso, se debería intentar cambiar. Pues el hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana. Por eso la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos. La pretensión de estar atento y abierto al mundo determina el nivel político y la fisionomía general de una época pero no puede pensarse ninguna en la que los hombres, en amplias esferas de juicio y decisión, no pudieran confiar y reincidir en sus prejuicios.

Evidentemente esta justificación del prejuicio como criterio para juzgar en la vida cotidiana tiene sus fronteras, vale sólo para auténticos prejuicios, esto es, para los que no afirman ser juicios. Uno puede reconocer los prejuicios auténticos en el hecho de que apelan con total naturalidad a un «se dice», «se opina», sin que por supuesto dicha apelación deba constar explícitamente. Los prejuicios no son idiosincrasias personales, las cuales, si bien nunca pueden probarse, siempre remiten a una experiencia personal en la que tienen la evidencia de percepciones sensibles. Los prejuicios no tienen una evidencia tal, tampoco para aquel que les está sometido, ya que no son fruto de la experiencia. Por eso, porque no dependen de un vínculo personal, cuentan fácilmente con el asentimiento de los demás, sin que haya que tomarse el esfuerzo de persuadirles. Ahí es donde se diferencia el prejuicio del juicio, con el que por otra parte tiene en común que a través suyo la gente se reconoce y se siente afín, de manera que quien esté preso en los prejuicios siempre puede estar cierto de algún resultado, mientras que lo idiosincrásico apenas puede imponerse en el espacio público-político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo. Consiguientemente el prejuicio representa un gran papel en lo puramente social: no hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos determinados tipos humanos y excluye a otros. Cuanto más libre está un hombre de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social. Pero si en sociedad no pretendemos juzgar en absoluto, esta renuncia, esta sustitución del juicio por el prejuicio, resulta peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios porque, como veremos más adelante, el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilskraft*].

Uno de los motivos de la eficacia y peligrosidad de los prejuicios es que siempre ocultan un pedazo del pasado. Bien mirado, un prejuicio auténtico se reconoce además en que encierra un juicio que en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia; sólo se convirtió en prejuicio al ser arrastrado sin el menor reparo ni revisión a través de los tiempos. En este sentido se diferencia de la charlatanería, la cual no

sobrevive al día o la hora en que se da y en la cual las opiniones y juicios más heterogéneos se confunden caleidoscópicamente. El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien anclado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente. Si queremos disolver los prejuicios primero debemos redescubrir los juicios pretéritos que contienen, es decir, mostrar su contenido de verdad. Si esto se pasa por alto, ni batallones enteros de ilustrados oradores ni bibliotecas completas de folletos pueden conseguir nada, como muestran claramente los casi infinitos —e infinitamente infructuosos— esfuerzos dedicados a problemas tales como el de los negros en los Estados Unidos o el de los judíos, cuestiones sobrecargadas de prejuicios antiquísimos.

Puesto que el prejuicio, al recurrir a lo pasado, se avanza al juicio, ve limitada su legitimidad temporal a épocas históricas —cuantitativamente la gran mayoría— en que lo nuevo es relativamente raro en las estructuras políticas y sociales y lo viejo predomina. La palabra «juzgar» tiene en nuestra lengua dos significados totalmente diferenciados que siempre se mezclan cuando hablamos. Por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio; se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide. También sobre dicho criterio se juzgó una vez y, aunque ahora este juicio se omite, se ha convertido en un medio para poder seguir juzgando. Pero por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir. Este juzgar sin criterios nos es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto [*Geschmacksurteil*], sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede «disputar» pero sí discutir y llegar a un acuerdo; y también

lo vemos en la vida cotidiana cuando, ante una situación todavía no conocida, opinamos si esto o aquello la hubiera juzgado correcta o incorrectamente. En toda crisis histórica los prejuicios se tambalean, ya no se confía en ellos y justamente porque ya no pueden contar con el reconocimiento en esos «se dice», «se piensa» no vinculantes, en ese terreno delimitado en que se justificaban y usaban, se solidifican y se convierten en algo que en origen no eran, a saber, en aquellas pseudoteorías que, como cosmovisiones [*Weltanschauungen*] homogéneas o ideologías iluminadoras, pretenden abarcar toda la realidad histórica y política. Si la función del prejuicio es preservar a quien juzga de exponerse abiertamente a lo real y de tener que afrontarlo pensando, las cosmovisiones e ideologías cumplen tan bien esta misión que protegen de toda experiencia, ya que en ellas todo lo real está al parecer previsto de algún modo. Justamente esta universalidad que las distingue tan claramente de los prejuicios, los cuales siempre son sólo de naturaleza parcial, muestra claramente que ya no se confía no sólo en los prejuicios sino tampoco en los criterios del juicio ni en lo que han pre-juzgado, muestran que todo ello es literalmente inadecuado. Este rechazo de los criterios en el mundo moderno —la imposibilidad de juzgar lo que ha sucedido y sucede cada día según unos criterios firmes y reconocidos por todos, de subsumirlo como caso de un universal bien conocido, unida estrechamente a la dificultad de ofrecer principios de acción para lo que deba suceder— se describe con frecuencia como un nihilismo inherente a la época, como una desvaloración de todos los valores, una especie de ocaso de los dioses y catástrofe del orden moral del mundo. Todas estas interpretaciones presuponen tácitamente que a los hombres sólo se les puede exigir juzgar cuando poseen criterios, que la capacidad de juicio no es más que la aptitud para clasificar correcta y adecuadamente lo particular según lo general que por común acuerdo le corresponde. Si bien es verdad que se admite que la capacidad de juicio consiste y debe consistir en juzgar directamente y sin criterios, los ámbitos en que esto ocurre, en decisiones de toda clase, sean de naturaleza personal o pública, y en el llamado juicio de gusto, no se toman en serio porque, de hecho, lo así juzgado no

tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirles. Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio; los criterios, mientras tienen validez, no son nunca demostrables irrefutablemente; a ellos sólo les es apropiada la limitada evidencia del juicio, sobre la que todos están de acuerdo y sobre la que no se debe ni disputar ni discutir. Demostrables irrefutablemente son sólo el clasificar, el medir y el aplicar criterios, la regulación de lo individual y concreto, todo lo cual presupone la validez del criterio para la naturaleza del asunto. Este clasificar y regular, en el que ya no se decide otra cosa que si de un modo comprobable se ha operado errónea o acertadamente, tienen mucho más que ver con un concluir deductivo que con un pensamiento juzgante. La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes.

Si esto fuera así, si fuera esencial al pensamiento humano que los hombres únicamente pudieran juzgar cuando tuvieran a mano criterios fijos y dispuestos, entonces sería cierto lo que hoy se supone en general, que en la crisis del mundo moderno más que éste es el hombre mismo quien está fuera de quicio. En la enseñanza académica se ha difundido ampliamente este supuesto, lo cual se percibe claramente en el hecho de que las disciplinas históricas, que tienen que ver con la historia del mundo y lo que aconteció en él, se han diluido en las ciencias sociales y la psicología. Esto no significa sino que se abandona el estudio del mundo histórico en sus pretendidas etapas cronológicas en favor del estudio de modos de conducta primero sociales y después humanos, los cuales, a su vez, sólo pueden ser objeto de una investigación sistemática si se excluye

al hombre que actúa, que es el artífice de los acontecimientos constatables en el mundo, y se le rebaja a la condición de ser que meramente tiene una conducta, ser al que se puede someter a experimentos y al que incluso cabe esperar poner definitivamente bajo control. Más significativo quizá que esta académica disputa de facultades, en que como mucho se revelan ambiciones de poder totalmente antiacadémicas, es que tal desplazamiento del interés —del mundo al hombre— se manifieste en el resultado de una encuesta realizada recientemente y en la que a la pregunta por el tema de preocupación candente hoy día la respuesta casi unánime fue: el hombre. Se respondía esto no en el sentido de la amenaza concreta que representa la bomba atómica para el género humano (una inquietud semejante ya estaría de hecho muy justificada); a lo que evidentemente se aludía era a la esencia del hombre, la entendiera cada individuo como la entendiera. De todos modos —y estas muestras podrían multiplicarse a voluntad— no se duda ni un instante de que el hombre o se ha salido de quicio o está en peligro o en cualquier caso es lo que hay que cambiar.

Sea cual sea la postura que uno adopte frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual, una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre —por un mundo acondicionado de alguna manera, sin el cual aquellos que se preocupan y son políticos no consideran que la vida merezca ser vivida. Pero de la misma manera que no se cambia un mundo cambiando a los hombres —prescindiendo de la práctica imposibilidad de tal empresa— tampoco se cambia una organización o una asociación empezando a influir sobre sus miembros. Si se quiere cambiar una institución, una organización, cualquier corporación pública mundana, sólo puede renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo. Que esto sea así tiene relación con el hecho de que siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público-políticamente— surge

entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción. Pero esto no significa que el mundo y las catástrofes que tienen lugar en él sean diluibles en puros sucesos humanos, ni mucho menos que se deban a algo que sucede a «*el* hombre» o la esencia de los hombres. Pues el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana, sino al contrario el resultado de que los hombres son capaces de producir [*herstellen*] algo que no son ellos mismos, a saber, cosas, e incluso los ámbitos denominados anímicos o espirituales son para ellos realidades duraderas, en las que poder moverse, sólo en la medida en que dichos ámbitos están cosificados, en que se presentan como un mundo de cosas. Este mundo de cosas en que los hombres actúan les condiciona y por este motivo toda catástrofe que sufre repercute sobre ellos y les afecta. Podría pensarse en alguna catástrofe tan monstruosa que aniquilara, además del mundo, incluso las capacidades del hombre para configurarlo, para producir cosas, de manera que se quedara sin mundo, como un animal. Hasta podríamos imaginarnos que tales catástrofes tuvieron lugar en el pasado, en tiempos prehistóricos y que ciertas tribus, llamadas primitivas, desprovistas de mundo, son sus residuos. También podríamos imaginarnos que una guerra atómica, suponiendo que dejara vida humana tras de sí, podría provocar una catástrofe semejante al destruir el mundo en su totalidad. Pero siempre será el mundo, o mejor el curso del mundo —del que los hombres ya no son dueños, del que están tan alienados que el automatismo inherente a todo proceso puede imponerse sin trabas—

el que causará la destrucción de los hombres y no ellos mismos. Sin embargo, en la preocupación por el hombre citada más arriba no se trata de tales posibilidades. Más bien lo grave y angustiante de ella es que se desentiende por completo de estos peligros «exteriores» [*«äußere»*], sumamente reales, y los elude desde una interioridad donde como máximo se puede reflexionar pero no actuar ni cambiar nada.

Naturalmente podría objetarse con facilidad que el mundo de que aquí se habla es el mundo humano, o sea el resultado del producir y actuar humanos entendidos comúnmente. Dichas capacidades pertenecen sin duda a la esencia del hombre; si fracasan, ¿no debería cambiarse la esencia del hombre, antes de pensar en cambiar el mundo? Esta objeción es en el fondo muy antigua y puede apelar a los mejores testimonios, por ejemplo a Platón, quien ya reprochó a Pericles que tras la muerte de éste los atenienses no fueran mejores que antes.

INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA II

FRAGMENTO 3A

a) Presentación: ¿Tiene la política todavía algún sentido?

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad. Su simplicidad y contundencia reside en que es exactamente tan antigua, no como la pregunta, que naturalmente ya surge de una sospecha y está inspirada por la desconfianza, sino como la existencia de lo político. Pero hoy día esta respuesta no es ni obvia ni inmediatamente convincente, cosa que se aprecia con claridad en que nuestra pregunta actual ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política [*nicht-politisch*] o incluso anti-política [*anti-politisch*]. Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que todavía amenaza ocasionar. De aquí que nuestra pregunta suene mucho más radical, mucho más agresiva y mucho más desesperada: ¿tiene, pues, la política todavía algún sentido?

En la pregunta planteada de este modo —y así es ya como se plantea a cualquiera— resuenan dos ecos: primero, la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada —con la consecuencia de que no hay libertad ninguna. A partir de dicha experiencia, y esto significa a partir de condiciones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables

en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizá las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que política y libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo.

En segundo lugar, la pregunta se plantea inevitablemente a la vista del inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político. Aquí ya no se trata únicamente de la libertad sino de la vida, de la existencia de la humanidad y tal vez de toda la vida orgánica sobre la Tierra. La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos. Ciertamente puede objetarse que la esperanza de que los estados mueran o de que al menos la política desaparezca por una vía u otra es utópica y es de suponer que la mayoría estaría de acuerdo con tal objeción. Pero esto no modifica en nada ni la esperanza ni la pregunta. Si la política trae la desgracia y no puede abolirse, sólo quedan la desesperación o la esperanza de que el diablo no será tan malo como lo pintan —una esperanza bastante tonta en nuestro siglo, en que desde la primera guerra mundial hemos tenido que ver cómo cada diablo que la política nos presentaba era mucho peor de lo que a nadie se le hubiera ocurrido pintarlo.

Estas dos experiencias, que provocan la pregunta por el sentido de la política, son las experiencias políticas fundamentales de nuestra época. Si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro. No obstante hay entre ellas todavía una diferencia. Por lo que respecta a la experiencia de la politización total en los estados totalitarios y a la cuestionabilidad de lo político que surgía de ella, es un hecho que desde la Antigüedad ya nadie creía que el sentido de la política fuera la libertad; así como también es un hecho que en la Edad Moder-

na, tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y [la] productividad del libre desarrollo social. Así pues, ante el cuestionamiento de lo político tal como se da en la experiencia totalitaria, sería posible en teoría un retroceso a un punto de vista históricamente anterior —como si las formas totalitarias de dominación no hubieran hecho más que demostrar aquello que el pensamiento liberal del siglo XIX ya había mostrado. En cambio, lo desconcertante que la posibilidad de una aniquilación física absoluta tiene para lo político es que precisamente no permite ese retroceso. Pues lo político amenaza precisamente aquello que, según la Edad Moderna, justifica su existencia, a saber, la pura posibilidad de vivir de la humanidad en su conjunto. Si es verdad que la política es algo necesario para la subsistencia de la humanidad, entonces ha empezado de hecho a autoliquidarse, ya que su sentido se ha vuelto bruscamente falto de sentido.

Esta falta de sentido no es ninguna aporía ficticia; es un estado de cosas absolutamente real del que podemos darnos cuenta cada día si nos tomamos la molestia no solamente de leer los periódicos sino también de preguntarnos, en nuestro disgusto por el desarrollo de todos los problemas políticos importantes, cómo podríamos hacerlo mejor dadas las circunstancias. La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida. Como sea que consideremos la situación e intentemos calcular los factores particulares que la doble amenaza de los estados totalitarios y las armas atómicas —y, sobre todo, la coincidencia de ambos— nos plantea: no podemos ni siquiera imaginarnos una solución satisfactoria, aun cuando presupusiéramos la mejor voluntad de todas las partes (lo que como es sabido no podemos hacer en política porque la buena voluntad de hoy no garantiza la buena voluntad de mañana). Si partimos de la lógica inherente a estos factores y suponemos que nada que no nos sea hoy ya conocido determina ni determinará el curso del mundo, entonces sólo podremos decir que un cambio decisivo para nuestra salvación sólo sucederá por una especie de

milagro. Ahora bien, para considerar con toda seriedad qué significaría este milagro y eliminar la sospecha de que esperar milagros o contar con ellos es una mera frivolidad o una ligereza necia debemos olvidar en primer lugar el rol que el milagro desde siempre ha representado en la fe y en la superstición, es decir en la religión y en la pseudorreligión. Para liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultraterrenal y sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real: la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el sólo nacimiento de la Tierra es una «improbabilidad infinita». Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución de la vida orgánica. En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro —contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe. En este sentido, a la transcendencia religiosa de la fe en los milagros, corresponde la transcendencia comprobable en la realidad de todo comienzo en relación a la conexión interna de los procesos en que irrumpe.

Naturalmente éste es sólo un ejemplo para aclarar que lo que llamamos efectivamente real, ya es un plexo de realidad mundanal, orgánica y humana, que precisamente como tal realidad nace con la marca de las «improbabilidades infinitas». Pero si tomamos este ejemplo como una metáfora de lo que pasa realmente en el terreno de los asuntos humanos, entonces empieza a fallar. Pues por lo que respecta a éstos, de lo que se trata, como decimos, es de procesos de naturaleza histórica, esto es, de

procesos que no transcurren en forma de desarrollos naturales, sino en la de cadenas de acontecimientos en cuyos engarces este milagro de «improbabilidades infinitas» acontece con tanta frecuencia que nos parece extraño hablar de milagros (debido a que consideramos que el proceso de la historia resulta de las iniciativas humanas y está continuamente atravesado por nuevas iniciativas). En cambio, si este proceso se contempla en su puro carácter procesal —y naturalmente esto es lo que ocurre en todas las filosofías de la historia para las que el proceso histórico no es el resultado de la acción conjunta de los hombres, sino del desarrollo y confluencia de fuerzas extra, sobre o infra humanas, esto es, en las que el hombre que actúa es excluido de la historia— cualquier nuevo inicio en él, sea para bien o para mal, es tan improbable que todos los grandes acontecimientos se toman como milagros. Visto objetivamente y desde fuera, las posibilidades de que mañana el día transcurra exactamente como hoy son aplastantes —seguramente esto no es del todo así, pero para las dimensiones humanas son tan aplastantes como las posibilidades de que a partir de los acontecimientos cósmicos, los procesos inorgánicos y la evolución de los géneros animales surgieran la Tierra, la vida o la humanidad no animal.

La diferencia decisiva entre las «improbabilidades infinitas» en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagro [*Ereignis-Wunder*] en el ámbito de los asuntos humanos mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción [*das Handeln*]. A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder comenzar [*Anfangen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después— es él mismo un nuevo comienzo.

Esta idea de que la libertad es idéntica a comienzo o, hablando otra vez kantianamente, a espontaneidad nos resulta muy extraña porque es un rasgo característico de nuestra tradición de pensamiento conceptual y sus categorías identificar libertad con libre albedrío y entender por libre albedrío la libertad de elección entre dos alternativas ya dadas —dicho toscamente: entre el bien y el mal— y no simplemente la libertad de querer que esto o aquello sean así o asá. Esta tradición tiene naturalmente sus buenos motivos, en los que aquí no podemos entrar, y fue extraordinariamente fortalecida por la convicción, extendida ya desde la Antigüedad, de que la libertad no sólo no reside en la acción y en lo político, sino que, al contrario, únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político. Frente a esta tradición conceptual y categorial se levanta no sólo la experiencia, sea de tipo privado o público, de todo hombre, frente a ella también se alza sobre todo el testimonio nunca completamente olvidado de las lenguas antiguas, en que el griego *archein* significa comenzar y dominar, es decir, ser libre, y el latino *agere* poner algo en marcha, es decir, desencadenar un proceso.

Por lo tanto, si esperar milagros es un rasgo del callejón sin salida a que ha ido a parar nuestro mundo, de ninguna manera esta esperanza nos saca del ámbito político originario. Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no. La pregunta de si la política tiene todavía algún sentido, aun cuando acabe en la fe en milagros —y ¿dónde debería acabar, si no?—, nos conduce inevitablemente de nuevo a la pregunta por el sentido de la política.

FRAGMENTO 3B

b) Capítulo I: El sentido de la política

La pregunta por el sentido de la política y la desconfianza frente a ella son muy antiguas, tanto como la tradición de la filosofía política. Se remontan a Platón y quizás incluso a Parménides y se originan en experiencias sumamente reales vividas por los filósofos en la polis, esto es, en la forma de organización de la convivencia humana que ha determinado tan ejemplar y modélicamente lo que todavía hoy entendemos por política que incluso de ahí proceden nuestras palabras para designarlo en todas las lenguas europeas.

Tan antiguas como la pregunta por el sentido de la política son las respuestas que justifican la política, y casi todas las determinaciones o definiciones de lo político que hallamos en nuestra tradición son, por su auténtico contenido, justificaciones. Hablando en general, todas estas justificaciones y definiciones vienen a designar la política como un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos. Aun así, toda esta diversidad se puede resumir en unos pocos términos fundamentales y este hecho habla por sí solo de la elemental sencillez de las cosas que aquí tratamos.

La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole —es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad. Dado que, como Madison observó una vez, en esta convivencia se trata de hombres y no

de ángeles, el cuidado de la existencia sólo puede tener lugar mediante un estado que posea el monopolio de la violencia y evite la guerra de todos contra todos.

A estas respuestas les es común tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico-civilizatorio, hay y ha habido siempre política. Para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como un ser vivo político y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística de referirse a ello. Por eso tampoco es irrelevante que la apelación a Aristóteles se base en un malentendido igualmente muy antiguo aunque ya postclásico. Aristóteles, para el que la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis. De su definición quedaban excluidos no solamente los esclavos sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia —si se da— es una forma de vida marcada por la necesidad. La política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles —y Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época—, no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan. Según los griegos sólo la hubo en Grecia e incluso allí por un espacio de tiempo relativamente corto.

Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la

libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *schole* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios-fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que

cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina pero no más libre. También él se mueve en un espacio en que no hay libertad en absoluto. Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomia*. Pero *isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoria*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isologia*.[2] Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer [*tun*] o el laborar. Las palabras en este sentido eran sólo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado. Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que sólo sabe ordenar; para poder hablar necesita de otros de igual condición. Por consiguiente, para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en que al menos unos pocos o los mejores traten los unos con los otros como iguales entre iguales. Naturalmente esta igualdad no tiene lo más mínimo que ver con la justicia.

---

[2] Véase Victor Ehrenberg, Art. «Isonomia», en *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol. Supl. 7 (1950), págs. 293 sigs.

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales. Pero para su vida y el cuidado de su existencia este espacio de la libertad era tan poco necesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, la *ágora*, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significa que ya no había libertad política.

Aquí todavía no podemos referirnos a lo que verdaderamente ha significado esta pérdida de lo político, que en el sentido de la Edad Antigua coincide con la pérdida de la libertad. Aquí se trata sólo de que una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario —sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor, sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana— lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física. Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, tanto en lo que ésta tiene de salvación como de desgracia. Por este motivo son modélicos, no porque puedan copiarse sino porque ciertas ideas y conceptos que durante un breve periodo fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada.

La más importante de estas ideas, que también para nosotros pertenece todavía irrecusablemente al concepto de política en general, y que por eso ha sobrevivido a todos los virajes de la historia y a todas las transformaciones teóricas, es sin duda la idea de la libertad. Que política y libertad van unidas y que la tiranía es la peor de todas las formas de estado, la más propiamente antipolítica, recorre como un hilo rojo el pensamiento y la acción de la humanidad europea hasta la época más reciente. Sólo los estados totalitarios y sus correspondientes ideologías —pero no el marxismo, que proclamaba el reino de la libertad y entendía la dictadura del proletariado en el sentido romano, como una institución pasajera de la revolución— han osado cortar este hilo, de manera que lo propiamente nuevo y espantoso de ellos no es la negación de la libertad o la afirmación de que la libertad no es buena ni necesaria para el hombre; es más bien la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre, únicamente si éste actúa y se mueve en libertad. Esta concepción es común a todos los movimientos políticos específicamente ideológicos. Desde una perspectiva teórica lo decisivo es que la libertad no se localice ni en el hombre que actúa y se mueve libremente ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza a espaldas del hombre que actúa, y que opere ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos. El modelo de este concepto de libertad es el de un río que fluye libremente, y para el que cualquier interposición representa una arbitrariedad que frena su fluir. La identificación moderna de la antiquísima contraposición entre libertad y necesidad y la antítesis entre libertad y arbitrariedad que ha aparecido en su lugar tienen su secreta justificación en este modelo. En todos estos casos el concepto moderno de historia ha reemplazado al de política vigente desde siempre; los acontecimientos políticos y la acción política se disuelven en el devenir histórico y la historia se entiende en sentido literal como un río. La diferencia entre este ampliamente difundido pensamiento ideológico y los estados totalitarios es que estos últimos han descubierto los medios políticos para sumergir al hombre en la corriente de la historia, de modo

que quedara atrapado tan exclusivamente por la «libertad» de ésta, que ya no pudiera frenar su «libre» fluir sino, al contrario, convertirse él mismo en un momento de su aceleración. Los medios por los que esto sucede son la coacción del terror, recibida del exterior, y la coacción, ejercida desde el interior, del pensamiento ideológico, esto es, de un pensamiento que en cierta medida también internamente sigue la corriente en el sentido del río de la historia. Sin duda, este desarrollo del totalitarismo es realmente el paso decisivo en el camino de la supresión de la libertad, lo que no niega que desde un punto de vista teórico el concepto de libertad haya desaparecido allí donde el concepto de la historia ha reemplazado en el pensamiento moderno al de la política.

Que la idea de que la política tiene inevitablemente algo que ver con la libertad, idea nacida por vez primera en la polis griega, se haya podido mantener a través de los siglos es tanto más notable y consolador si tenemos en cuenta que en el transcurso de tal espacio de tiempo apenas hay un concepto del pensamiento y de la experiencia occidentales que se haya transformado, y también enriquecido, más. Ser libre significaba originariamente poder ir donde se quisiera, pero este significado tenía un contenido mayor que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento. No solamente se refería a que no se estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino también a que uno podía alejarse del hogar y de su «familia» (concepto romano que Mommsen tradujo sin más por servitud).[3] Esta libertad la tenía únicamente el señor de la casa y no consistía en que él dominara sobre los restantes miembros de ésta, sino en que gracias a este dominio podía dejar su hogar, su familia en el sentido antiguo. Es evidente que esta libertad conllevaba el elemento del riesgo, del atrevimiento; quedaba a la voluntad del hombre libre abandonar el hogar, que era no sólo el lugar en que los hombres estaban dominados por la necesidad y la coacción, sino también, y en estrecha conexión

---

[3] Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, 3 vols., 5ª ed., Berlín, Weidman, 1868-1870, vol. 1, pág. 62.

con ello, el lugar donde la vida era garantizada, donde todo estaba listo para rendir satisfacción a las necesidades vitales. Por lo tanto sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande —un vicio para el que la lengua griega tenía una palabra específica.[4]

Esta convicción de que sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida jamás ha desaparecido del todo de nuestra conciencia; y lo mismo hay que decir del vínculo de lo político con el peligro y el atrevimiento en general. La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida. De todos modos, el espacio que penetraban los que se atrevían a cruzar el dintel de su casa dejó de ser ya en un tiempo muy temprano un ámbito de grandes empresas y aventuras, de las que alguien sólo podía esperar salir victorioso si se aliaba con otros iguales a él. Además, sí bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Pero esta

[4] Véase Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. completa, 4 vols., Munich: dtv (6075-6078), 1977, vol. 2, pág. 391: «...amor a la vida (*philopsychia*) es pues un reproche contra el que el griego a sí mismo y el trágico a sus personajes heroicos acostumbran a defender... generalmente el amor a la vida es atribuido a los sirvientes y esclavos como un rasgo denigrante que los diferencia de los libres».

luz, que es la condición previa de todo aparecer efectivo, es engañosa mientras es sólo pública y no política. El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los «héroes» —que en Homero no son otros que los hombres libres— regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces; es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra) en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse.

Para comprender nuestro concepto político de libertad tal como originalmente aparece en la polis griega es de gran importancia este estrecho vínculo de lo político con lo homérico. Y no sólo porque Homero fuera el educador de esta polis sino también porque según la comprensión que de sí mismos tenían los griegos la organización y fundación de la polis estaban íntimamente ligadas a aquellas experiencias ya presentes en él. Así, el concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, los conceptos de *isonomia* e *isegoria* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos (Pauly-Wissowa, loe. cit.)[5] ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas; y, lo que quizá es más importante, el nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente —en el sentido en que Pericles en su discurso funerario se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar a la grandeza de los hechos y palabras humanos una permanencia más fiable1 que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema—, bien positivamente —en el sentido en que Platón decía

5 Ehrenberg, ob. cit.

(en la Carta XI)[6] que la polis había nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas, es decir, de actividades políticas en sí mismas y de su peculiar grandeza. En ambos casos es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen. Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio propiamente político, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estás aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante presencia de los otros, el trato con iguales en la publicidad de la *ágora*, la, como dice Heródoto, *isegoría*, pasara a ser el auténtico contenido del ser libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el ser libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre.

Este desplazamiento es de gran importancia y se ha ido produciendo en la tradición de nuestro concepto de libertad, en la cual la convicción de que actuar y hablar están escindidos y les corresponden capacidades humanas completamente distintas es incluso más decisiva que en la historia de Grecia misma, pues uno de los elementos más notables y estimulantes del pensamiento griego era precisamente que desde el principio, esto es, desde Homero, no existía una tal escisión fundamental entre hablar y actuar, y que el autor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras —no solamente porque las grandes palabras fueran las que debían explicar las grandes gestas, que, si no, caerían, mudas, en el olvido sino porque el habla misma se concebía de antemano como una especie de acción. Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas

[6] Véase «Die unter Platons Namen überlieferten Briefe», trad, de Hieronymus y Friedrich Müller, en: Platón, *Sämtliche Werke*, en la trad, de Friedrich Schleiermacher con la numeración de Stephanus, 3 vols., Hamburgo, Rowohlt (RK 1, 14, 27), 1957-1958, vol. 1, págs. 285-336, pág. 333.

de los dioses el hombre no podía defenderse pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final de *Antígona*.) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras —ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata.

Es precisamente esta concepción del hablar, que sirve de base al descubrimiento que la filosofía griega hizo del *logos* como poder en sí mismo, la que pasa a segundo término en la experiencia de la polis y desaparece completamente de la tradición del pensamiento político. La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros una componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que, sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción. Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad, que desde Kant se basa en que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie. Que la libertad de acción signifique lo mismo que sentar un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archein* se refiera tanto a comenzar como a dominar. Este doble significado pone de manifiesto que se denominaba dirigente [*Führer*] a quien comenzaba algo y buscaba los compañeros para poder realizarlo; y este realizar y llevar a fin lo empezado era el significado originario de la palabra «actuar», *prattein*. El mismo emparejamiento entre Ser libre y empezar hallamos en la convicción romana de que la grandeza de sus antepasados culminó en la fundación de Roma y de que la libertad de los romanos siempre debe remontarse —*ab urbe condita*— a esta fundación en que se sentó un comienzo. San Agustín fundamentó

ontológicamente esta libertad romana al afirmar que el hombre mismo es un comienzo, un inicio, ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer. A pesar de la filosofía política de Kant —que, a partir de la experiencia de la revolución francesa, se ha convertido en una filosofía de la libertad porque se centra esencialmente en el concepto de espontaneidad— sólo nos hemos dado cuenta del extraordinario significado político de esta libertad —que reside en el poder comenzar— hoy, cuando los totalitarismos, lejos de contentarse con poner fin a la libertad de expresión, han querido también aniquilar fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos. Cosa que por otra parte es inevitable si el proceso histórico-político se define de un modo determinista como algo en que todo es reconocible porque está decidido *a priori*, siguiendo sus propias leyes. Pues frente a la fijación y cognoscibilidad del futuro es un hecho que el inundo se renueva a diario mediante el nacimiento y que a través de la espontaneidad del recién llegado se ve arrastrado a algo imprevisiblemente nuevo. Únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse. La libertad de expresión, que fue determinante para la organización de la polis, se diferencia de la libertad de sentar un nuevo comienzo, propia de la acción, en que aquélla necesita en mucho mayor medida de la presencia de otros. Ciertamente tampoco la acción puede jamás tener lugar en el aislamiento, ya que aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros le ayuden. En este sentido toda acción es una acción *in concert* como Burke solía decir;[7] «es imposible actuar sin

[7] Edmund Burke en sus «Thoughts on the Cause of the Present Discontents» (1770): «They [i.e. the Whigs in the reign of Queen Anne, comp.] believed that no man could act with effect who did not act in concert; that no man could act in concert, who did not act with confidence; that no men could act with confidence, who were not bound together by common opinions, common affections and common interests». Citado aquí según el extracto de Edmund Burke, *On Government, Politics and Society*, seleccionado y editado por B. W. Hill, Nueva York, Internat. Library, 1976, págs. 75-119, pág. 113.

amigos y camaradas de confianza» (Platón, Carta VII, 325d),[8] es decir imposible en el sentido del griego *prattein*, realizar, completar. Pero incluso éste es sólo un estadio de la acción misma, si bien el políticamente más importante, o sea, el que determina en última instancia qué será de los asuntos humanos y cuál su aspecto. A este estadio le precede el comienzo, el *archein*, y la iniciativa que decide quién será el dirigente o *archon*, el *primus inter pares*, queda en manos del individuo y su valor de aventurarse en una nueva empresa. Finalmente, bien pue de alguien completamente solo, si los dioses le ayudan, realizar grandes gestas, como Heracles, que únicamente necesitó a los hombres para que conservaran su recuerdo. Por mucho que sin ella toda libertad política perdería su mejor y más profundo sentido, la libertad de la espontaneidad es todavía prepolítica; únicamente depende de las formas de organización de la convivencia en la medida en que también ella, al fin y al cabo, sólo puede darse en un mundo. Pero puesto que emana de los individuos, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables incluso del alcance de, por ejemplo, una tiranía; en la productividad del artista así como en general de todos los que producen cualquier cosa mundana aislados de los demás, se presenta también la espontaneidad y puede decirse que todo producir es imposible si no procede primeramente de la capacidad de actuar en la vida. Pero muchas actividades humanas pueden tener lugar lejos de la esfera política y esta lejanía es incluso, como veremos más tarde, una condición esencial para determinadas productividades humanas.

Algo bien distinto ocurre con la libertad de hablar los unos con los otros, que en definitiva sólo es posible en el trato con los demás. Su significado ha sido siempre múltiple y equívoco y ya en la Edad Antigua encerraba aquella dudosa ambigüedad que tiene todavía para nosotros. Sin embargo, lo decisivo entonces como hoy no es de ninguna manera que cada cual pudiera decir lo que quiera, o que cada hombre tenga el derecho inherente a expresarse tal como sea. Aquí de lo que se trata más

[8] Véase «Die unter Platons Namen überlieferten Briefe», ob. cit., pág. 303.

bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo.

Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política —aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político. Por otro lado los medios con que se funda este espacio político y se protege su existencia no son siempre ni necesariamente medios políticos. Así, los griegos, por ejemplo, no consideran a estos medios que conforman y mantienen el espacio político actividades políticas legítimas ni admiten que sean ningún tipo de acción que pertenezca esencialmente a la polis. Pensaban que para la fundación de una polis es necesario en primer lugar un acto legislativo, pero el legislador en cuestión no era ningún miembro de la polis y lo que hacía no era de ningún modo «político». Además, pensaban que en el trato con otros estados la polis ya no debía comportarse políticamente sino que podía utilizar la violencia —fuera porque su subsistencia estuviera amenazada por el poder de otras comunidades, fuera porque ella misma quisiese someter a otros.

En otras palabras, lo que hoy llamamos política exterior no era para los griegos política en sentido propio. Más tarde volveremos sobre ello. Aquí lo importante para nosotros es que entendamos la libertad misma como algo político y no como el fin supremo de los medios políticos y que comprendamos que coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos. Se trata de fenómenos que pertenecen sólo marginalmente a lo político.

Este espacio de lo político, que como tal realizaba y garantizaba tanto la realidad hablada y testimoniada por muchos como la libertad de todos, solamente puede cuestionarse —en un sentido que yace más allá de la esfera política— en el caso de que, como los filósofos en la polis, se prefiera el trato con pocos al trato con muchos y se tenga la convicción de que el libre conversar sobre algo no engendra realidad sino engaño, no verdad sino mentira.

Parménides parece haber sido el primero en ser de esta opinión, ya que no sólo diferenció a los muchos malos de los pocos mejores —como hizo Heráclito y como correspondía en el fondo al espíritu agonal de la vida política griega, en que todos debían esforzarse constantemente por ser el mejor. Parménides diferenció más bien un camino de la verdad, que únicamente se abría al individuo *qua* individuo, de los caminos del engaño, en que se mueven todos aquellos que, en el modo que sea, siempre van en compañía. Platón siguió a Parménides hasta un cierto grado, ya que lo políticamente significativo en dicho sucesor es que, al fundar la academia, no insistió en el individuo sino que hizo realidad una concepción fundamental de los pocos, que, otra vez, filosofaban hablando libremente entre ellos.

Platón, el padre de la filosofía política de occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos y

finalmente incluso mediante la influencia que quiso ejercer sobre un gobernante del que esperaba haría realidad dicha legislación —un intento que casi le costó la vida y la libertad. A estos intentos pertenece también la fundación de la academia, que, si bien se enfrentó a la polis al auto-delimitarse frente al territorio propiamente político, también siguió precisamente el sentido de este espacio político específicamente greco-ateniense —es decir, en la medida en que el hablar los unos con los otros fue su contenido auténtico. Con ello surgió junto al territorio libre de lo político un espacio nuevo de la libertad máximamente real que ha llegado hasta nuestros días como la libertad de las universidades y la libertad académica de cátedra. Pero esta libertad, aunque formada a imagen y semejanza de otra cuya experiencia había sido originariamente política, aunque Platón todavía la entendiera seguramente como el posible núcleo o punto de partida de lo que en el futuro debía ser el estar juntos de muchos, trajo al mundo un nuevo concepto de libertad. A diferencia de una libertad puramente filosófica y sólo válida para el individuo —tan alejada de lo político que únicamente el cuerpo del filósofo habitaba aún la polis— esta libertad de los pocos es de naturaleza completamente política. El espacio libre de la academia debía ser un sustituto plenamente válido de la plaza del mercado, la ágora, el espacio libre central de la polis. Los pocos, si querían seguir siéndolo, debían exigir para su actividad, su hablar entre ellos, desligarse de las actividades de la polis y de la ágora, de la misma manera que los ciudadanos de Atenas estaban desligados de todas las actividades dirigidas al mero ganarse el pan. Debían quedar liberados de la política-en el sentido griego exactamente como los ciudadanos debían quedar liberados de las necesidades de la vida para dedicarse a la política. Y debían abandonar el espacio de lo propiamente político para poder entrar en el espacio de lo «académico» como los ciudadanos debían abandonar la esfera privada de su hogar para entregarse a la plaza del mercado. Del mismo modo que la liberación de la labor y de la preocupación por la vida eran presupuesto necesario para la libertad de lo político, la liberación de la política lo era para la libertad de lo académico.

Es en este contexto que se dice por primera vez que la política es algo necesario, que lo político en su conjunto es sólo un medio para un fin más elevado, situado más allá de lo político mismo, que, consiguientemente, debe justificarse en el sentido de tal fin. Sin embargo, llama la atención que el paralelismo que establecíamos, según el cual parecería que la libertad académica ocupara el lugar de la libertad política y que polis y academia se relacionaran entre sí como hogar y polis, ya no sea válido. Pues el hogar (y el cuidado de la vida que se da en su esfera) no se justifica jamás como un medio para un fin, como si, dicho aristotélicamente, la mera vida fuera un medio para la «buena vida», sólo posible en la polis. Esto no es así porque dentro del ámbito de la mera vida no puede aplicarse en absoluto la categoría medios-fines: el fin de la vida y de todas las tareas relacionadas con ella no es sino el mantenimiento de la vida, y el impulso por mantenerse laborando en vida no es externo a ésta sino que está incluido en el proceso vital que nos fuerza a laborar como nos obliga a comer. Si aun así se quiere entender esta relación entre hogar y polis desde la categoría medios-fines, la vida que se garantiza en el hogar no es el medio para el fin superior de la libertad política, sino que el control de las necesidades vitales y el dominio doméstico sobre la labor esclava son el medio de liberación para lo político.

De hecho, una tal liberación mediante el dominio, la liberación de unos pocos para la libertad del filosofar mediante el dominio sobre los muchos, la propuso Platón en la figura del filósofo-rey, pero esta propuesta no fue recogida por ningún filósofo después de él y políticamente quedó sin ningún efecto. Al contrario, la fundación de la academia, precisamente porque no pretendía educar para la política como sí las escuelas de los sofistas y oradores, fue extraordinariamente significativa para lo que todavía hoy entendemos por libertad. El mismo Platón todavía podría haber creído que la academia conquistaría y dominaría un día la polis. Para sus sucesores, para los filósofos de la posteridad, lo que quedó fue sólo que la academia garantizaba a los pocos un espacio institucional de libertad, y que esta libertad se entendió ya desde el principio como contrapuesta a la libertad de la plaza del mercado; al mundo de

las opiniones engañosas y al hablar mentiroso debía oponerse un contramundo de la verdad y del hablar adecuado a ella; al arte de la retórica, la ciencia de la dialéctica. Lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre la polis y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la polis, la *apolitia*, la indiferencia respecto a la política.

Lo decisivo en esta relación no es tanto el conflicto entre la polis y los filósofos, sobre el que volveremos después detalladamente, como el simple hecho de que esta indiferencia mutua, en que por un momento parecía haberse disuelto dicho conflicto, no pudo durar, ya que era imposible que el espacio de los pocos y su libertad, aunque también era un ámbito público, no privado, pudiera desempeñar las mismas funciones que el político, el cual incluía a todos los aptos para la libertad. Es evidente que siempre que los pocos se han separado de los muchos —sea en la forma de una indiferencia académica, sea en la forma de un dominio oligárquico— han dependido de los muchos en todas las cuestiones del con-vivir en las que realmente hay que actuar. Esta dependencia puede interpretarse en el sentido de una oligarquía platónica como si los muchos existieran para ejecutar las órdenes de los pocos, es decir, para asumir la verdadera acción; en este caso la dependencia de los pocos se superaría mediante el dominio, igual como la dependencia de los libres de las necesidades de la vida se superaba mediante el dominio sobre los esclavos: la libertad se basaría, pues, en la violencia. O bien la libertad de los pocos es de naturaleza puramente académica y entonces depende claramente de la benevolencia del cuerpo político que la garantice. En ambos casos, sin embargo, la política ya no tiene nada que ver con la libertad, no es propiamente política en el sentido griego; se encarga más bien de todo aquello que asegura a esta libertad la existencia, es decir, de la administración y el cuidado de la vida en la paz y de la defensa en la guerra. Con lo que el ámbito de libertad de los pocos no solamente tiene que afirmarse ante al ámbito de lo político, definido por los muchos; además depende, en su simple existencia, de éstos; la existencia simultánea de la polis es para la existencia de la academia —la platónica

o la posterior universidad— una necesidad vital. Pero, entonces es evidente que lo político en su conjunto desciende al nivel que en la [*polis-*] política corresponde al mantenimiento de la vida; se convierte en una necesidad que, por un lado, se opone a la libertad y por otro constituye su presupuesto. Al mismo tiempo aparecen ineludiblemente aquellos aspectos de lo político que en origen, según la autocomprensión de la polis, representaban fenómenos marginales. Para la polis cuidado de la vida y defensa no eran el punto central de la vida política y eran políticas en un sentido auténtico sólo en cuanto las resoluciones sobre ellas no se decretaran desde arriba sino que se tomaran en un común hablar y persuadirse entre todos. Sin embargo, en la justificación de la política desde el punto de vista de la libertad de los pocos esto resultaba completamente irrelevante. Lo decisivo era solamente que todas las cuestiones referentes a la existencia que los pocos no dominaban se entregaban al ámbito de lo político. Por lo tanto, se mantiene ciertamente una relación entre política y libertad, pero únicamente una relación, no una identidad. La libertad en tanto que fin último de la política sienta los límites de ésta; pero el criterio de la acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida.

Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles, depende completamente de la diferenciación entre muchos y pocos, que ha tenido un efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta por el sentido de la política. Pero políticamente no ha tenido mayor efecto que la *apolitia* de las antiguas escuelas filosóficas y la libertad de cátedra de las universidades. Dicho en otras palabras, su efecto político siempre se ha extendido sólo a los pocos, para los que la auténtica experiencia filosófica ha sido determinante por su arrolladora absorbencia —una experiencia que, según su propio sentido, conduce fuera del ámbito político del vivir y hablar unos con otros.

La causa de que no quedara nada de esta repercusión teórica, de que más bien por lo que respecta a lo político y los políticos se haya hecho sentir hasta nuestros días la convicción de que lo político se justifica y

debe justificarse por fines superiores y externos —aunque dichos fines mientras tanto se hayan desgastado considerablemente— reside en el rechazo y la tergiversación de lo político, aparentemente similares pero realmente mucho más radicales, operado por el cristianismo. A primera vista podría parecer que éste originariamente habría exigido para todos aquella misma libertad de la política, hasta cierto punto académica, que reivindicaban las antiguas escuelas filosóficas para sí. Y esta impresión se fortalece si pensamos que el rechazo de lo público se emparejó con la fundación de un espacio yuxtapuesto al político en que los creyentes, se reunieron primero en comunidad y se convirtieron después en iglesia. Este paralelismo se ha confirmado plenamente con el surgimiento del estado secular, en el cual la libertad académica y la religiosa están estrechamente vinculadas, ya que el cuerpo político garantiza pública y legalmente la libertad de la política a ambas. Si entendemos por política todo aquello necesario para la convivencia de los hombres y para posibilitarles —como individuos o como comunidad— una libertad situada más allá de lo político y lo necesario, estaremos justificados para medir el grado de libertad de un organismo político según la libertad religiosa y académica que tolere, esto es, según la extensión del espacio no político de libertad que contiene y sostiene.

Este efecto político, ahora ya inmediato, de la libertad política, de la cual tanto se ha aprovechado la libertad académica, remite a otras, y políticamente hablando más radicales, experiencias que las de los filósofos. Para los cristianos no se trata de establecer un espacio de los pocos junto al espacio de los muchos, tampoco de fundar un contraespacio para todos frente al espacio oficial, sino del hecho de que un espacio público en general, sea para pocos o para muchos, es, por su carácter público, intolerable. Cuando Tertuliano dice que «a nosotros, cristianos, nada nos es más extraño que los asuntos públicos».[9] el acento se pone precisamente sobre lo público. El temprano rechazo cristiano a la participación en los

[9] Tertuliano, *Apologeticus, 38: nec ulla magis res aliena quam publica*.

asuntos públicos se suele entender, y con razón, o bien desde la perspectiva romana de una deidad rival de los dioses de Roma, o bien desde la visión proto-cristiana de una esperanza escatológica ajena a toda preocupación por el mundo. Pero de este modo se pasan por alto las verdaderas tendencias antipolíticas del mensaje cristiano y la experiencia de lo que es Esencial para el estar juntos de los hombres en que se fundamenta. Es indudable que en la predicación de Jesús el ideal de la bondad representa el mismo rol que el de la sabiduría en la enseñanza socrática: Jesús rechaza que se le llame bueno en el mismo sentido en que Sócrates rechaza que sus alumnos le declaren sabio. Lo propio de la bondad es que debe ocultarse; que no puede aparecer como lo que es. Una comunidad de hombres que crea seriamente que todos los asuntos humanos deben regularse en el sentido de la bondad, que no vacile al menos en intentar amar a sus enemigos y en pagar el mal con el bien, que, dicho con otras palabras, tenga el ideal de la santidad por modelo —no sólo para la salvación de la propia alma en el alejamiento de los hombres sino para la regulación misma de los asuntos humanos— no puede sino mantenerse alejada de lo público y de su luz. Debe operar ocultamente porque ser visto y escuchado genera inevitablemente aquel brillo y esplendor por el que toda santidad —se presente como se presente— se convierte en seguida en apariencia.

Así pues, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los filósofos, en la renuncia a la política de los primeros cristianos no había ningún abandono del ámbito de los asuntos humanos en general. Un tal alejamiento, que en la forma extrema de la vida ermitaña fue usual en los primeros siglos después de Cristo, hubiera entrado en flagrante contradicción con la prédica de Jesús, y la iglesia lo consideró muy pronto una herejía. De lo que se trataba más bien era de que el mensaje cristiano proponía un modo de vida en que los asuntos humanos en general debían remitirse no al ámbito de lo público sino a un ámbito interpersonal entre hombre y hombre. Que se haya identificado, y quizá confundido, este ámbito del «entre» con la esfera privada porque se contrapone al ámbito" público-político se debe a las circunstancias históricas. La esfera privada

fue a lo largo de toda la antigüedad greco-romana la única alternativa al espacio público y para la interpretación de ambos espacios fue decisiva la contraposición entre, por una parte, qué quería uno mostrar al mundo y cómo quería aparecer ante él, y, por otra, qué debía únicamente existir en el aislamiento permaneciendo oculto. Lo determinante desde un punto de vista político fue que el cristianismo buscó el aislamiento, en el cual exigió incluir también lo que siempre había sido público.[10]

En este contexto no consideraremos cómo este consciente y radical carácter antipolítico del cristianismo consiguió a través de la historia transformarse de manera que hiciera posible una especie de política cristiana: aparte de la necesidad histórica generada por la caída del imperio romano, fue obra de un solo hombre, san Agustín, en el que permanecía extraordinariamente viva la tradición del pensamiento romano. La reinterpretación de lo político surgida de él ha tenido un significado decisivo para la tradición occidental, no sólo para la tradición teórica y del pensamiento sino para el marco en que ha acontecido la historia política real. Es ahora cuando el cuerpo político también acepta que la política es un medio para un fin superior y que en ella sólo se trata de libertad en la medida en que ha dejado libres determinados ámbitos. Sólo que ahora la libertad ya no es una cuestión de pocos sino, al contrario, de muchos, los cuales ni deben ni necesitan preocuparse ya de los temas de gobierno porque la carga del orden político necesario para los asuntos humanos se deposita sobre unos pocos. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría con Platón y los filósofos, el origen de esta carga no es la fundamental pluralidad humana, la cual ataría los pocos a los muchos, el uno al todos. Dicha pluralidad más bien se afirma y el motivo que decide a los pocos

---

[10] [*Pues los cristianos no están contentos practicando una misericordia que vaya más allá de lo político; explícitamente reivindican «practicar la justicia» —y dar limosna, a lo que se refiere Mt. 6, I sigs., es, según la concepción tanto judía como cristiana primitiva, justicia y no misericordia—, sólo que esta actividad no puede aparecer ante los ojos de los hombres, no debe ser vista por ellos, tiene que permanecer tan decididamente oculta que la mano izquierda no sepa qué hace la derecha, es decir, que el autor esté excluido como espectador de su propio acto.*]

a asumir sobre sí la carga del gobierno no es el temor a ser dominados por los peores. San Agustín exige explícitamente que la vida de los santos también se desarrolle en una «sociedad» [*Sozietät*], y supone, al hablar de una *Civitas Dei*, un *estado* de Dios, que incluso en circunstancias no terrenales, la vida de los hombres también se determina políticamente —dejando abierto si la política es también una carga en el más allá. En cualquier caso, el motivo de asumir el peso de lo político terrenal es el amor al prójimo y no el temor frente a él.

Es esta transformación del cristianismo, que culmina en él pensamiento y la acción de san Agustín,[11] la que puso finalmente a la Iglesia en condiciones de abrir al mundo la primitiva reclusión cristiana en el aislamiento, de modo que los creyentes constituyeron en el mundo un espacio público totalmente nuevo, determinado religiosamente, que, si bien público, no era político. Lo público de este espacio de los creyentes —el único en que a lo largo de toda la Edad Media se tuvieron en cuenta las necesidades específicamente políticas de los hombres— fue siempre ambiguo; primero fue un espacio de reunión, pero no simplemente un edificio donde la gente se reunía sino un espacio que se había construido expresamente como lugar de reunión. Como tal, pues, no podía ser un espacio de apariencia, debía albergar el contenido auténtico del mensaje cristiano. Pero esto se reveló casi imposible, ya que, por naturaleza, lo público, constituido mediante la reunión de muchos, se establece como lugar de apariencia. La política cristiana ha tenido siempre dos misiones: por un lado asegurarse mediante la intervención en la política secular que el lugar de reunión de los creyentes, no político en sí mismo, fuera guarecido del exterior; y por otro lado evitar que tal lugar de reunión se convirtiera en uno de apariencia, que la iglesia se convirtiera en un poder secular y mundano más. Lo que demuestra que el vínculo con el mundo, que corresponde a todo lo espacial y le permite aparecer y

---

[11] ...sobre el fundamento de esta transformación culmina en el pensamiento y la acción de san Agustín...

parecer es considerablemente más difícil de deshacer que el poder de lo secular, que se presenta desde fuera. Pues cuando la Reforma consiguió finalmente alejar de las iglesias todo lo que tenía que ver con parecer y aparecer y convertirlas otra vez en lugares de reunión para los que vivían aislados en el sentido evangélico, desapareció también el carácter público de estas iglesias. Aun cuando la secularización total de la vida pública no hubiera sido consecuencia de la Reforma, considerada frecuentemente como precursora de este proceso; aun cuando en la estela de esta secularización la religión no se hubiera convertido en cosa privada, aun así difícilmente hubiera podido la Reforma asumir la tarea de ofrecer al hombre un sustitutivo del antiguo ser-ciudadano [*Bürger-Sein*] —una tarea que, sin duda, la iglesia católica sí había llevado a cabo durante siglos tras el hundimiento del imperio romano.

Como quiera que se planteen tales posibilidades y alternativas hipotéticas, lo decisivo es que con el fin de la Antigüedad y el surgimiento de un espacio público eclesiástico la política secular siguió ligada a las necesidades vitales resultantes de la convivencia de los hombres y a la protección de una esfera superior que hasta el fin de la Edad Media se concretó espacialmente en la existencia de la iglesia. Ésta necesita de la política, tanto de la mundana de los poderes seculares como de la religiosa dentro del ámbito eclesiástico mismo, con el fin de poder mantenerse y afirmarse sobre la tierra y en este mundo como iglesia visible —es decir, a diferencia de la invisible, cuya existencia (cuestión sólo de fe) no es discutida en absoluto por la política. Y ésta necesita de la iglesia —no sólo de la religión sino de la existencia tangible espacialmente de las instituciones religiosas— para demostrar su justificación superior y su legitimidad. Lo que ocurrió al iniciarse la Edad Moderna no fue que la función de la política cambiase, ni tampoco que se le otorgara de repente una nueva dignidad exclusiva. Lo que cambió más bien fueron los ámbitos que hacían parecer necesaria la política. El ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras el ámbito de la vida y sus necesidades —para antiguos y medievales el privado *par excellence*— recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en

lo público. A este respecto debemos diferenciar políticamente entre la democracia igualitaria del siglo XIX, para la que la participación de todos en el gobierno siempre es una señal imprescindible de la libertad del pueblo, y el despotismo ilustrado de comienzos de la Edad Moderna para el que «*Liberty and Freedom consist in having the government of those Laws by which their Life and their Goods may be most their own: 'tis not for having share in Government, that is nothing pertaining to 'em*».[12] En ambos casos, el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado. Como sea la relación de ciudadanos y estado: libertad y política permanecen separadas en lo decisivo y ser libre en el sentido de una actividad positiva, que se despliega libremente, queda ubicado en el ámbito de la vida y la propiedad, donde de lo que se trata no es de nada común sino de cosas en su mayoría muy particulares. Que esta esfera de lo particular, de lo *idion*, permanecer en la cual se consideraba en la Edad Antigua limitación *idiota*, se haya amplia do tan enormemente a causa del nuevo fenómeno de un espacio público social y unas fuerzas productivas sociales, no individuales, no modifica en nada el hecho de que las actividades exigidas para la conservación de la vida y la propiedad o para la mejora de la vida y el engrandecimiento de la propiedad, estén subordinadas a la necesidad y no a la libertad. Lo que la Edad Moderna esperaba de su estado y lo que éste ha cumplido sobradamente ha sido que los hombres se entregaran libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida «feliz». Esta concepción moderna de la política, para la que el estado es una función de la sociedad o un mal necesario para la libertad social, se ha impuesto práctica y teóricamente sobre otras que, inspiradas por la Antigüedad y referidas a la soberanía

---

[12] Carlos I en su discurso antes de su decapitación el 30 de enero de 1649: «*For the people, truly I desire their liberty and freedom as much as anybody whomsoever. But I must tell you their liberty and freedom consists in having government —those laws by which their life and their goods may be most their own. It is not having a share in government. That is nothing pertaining to them*».

del pueblo o la nación, siempre reaparecen en todas las revoluciones de la Edad Moderna. Para éstas, desde las americana y francesa del siglo XVIII hasta la húngara del pasado más reciente, tener participación en el gobierno coincidía directamente con ser-libre [*Frei-Sein*]. Pero estas revoluciones y las experiencias directas que en ellas se dieron de las posibilidades de la acción política no han sido capaces, al menos hasta hoy, de traducirse en ninguna forma de gobierno. Desde el surgimiento del estado nacional la opinión corriente es que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia dentro y hacia fuera, si es necesario usando la violencia. La participación de los ciudadanos en el gobierno, en cualquiera de sus formas, es necesaria para la libertad sólo porque el gobierno, puesto que necesariamente es quien dispone de medios para ejercer la violencia, debe ser controlado en dicho ejercicio por los gobernados. Se comprende pues que con el establecimiento de una esfera —como siempre limitada— de acción política aparece un poder que debe ser vigilado constantemente para proteger la libertad. Lo que hoy día entendemos por gobierno constitucional, sea monárquico o republicano, es esencialmente un gobierno limitado y controlado en cuanto a sus poderes y al uso que haga de la violencia por sus gobernados. Es evidente que las limitaciones y los controles se efectúan en nombre de la libertad, tanto la de la sociedad como la del individuo; se trata, pues, en la medida de lo posible y si es necesario, de poner fronteras al espacio estatal del gobierno para posibilitar la libertad fuera de él. Por lo tanto, no se trata, al menos en primer lugar, de hacer posible la libertad para actuar y dedicarse a la política, puesto que esto son prerrogativas del gobierno y de los políticos profesionales que, por la vía indirecta del sistema de partidos, se ofrecen al pueblo para representarle dentro del estado o eventualmente contra éste. Dicho con otras palabras, en la relación entre política y libertad, la Edad Moderna también entiende que la política es un medio y la libertad su fin supremo; la relación misma, pues, no ha cambiado, si bien el contenido y la dimensión de la libertad sí lo han hecho en extremo. De ahí que hoy día la pregunta por el sentido de la política sea generalmente contestada en términos de categorías y conceptos que son

extraordinariamente antiguos y quizá por eso extraordinariamente respetables. Pero en el aspecto político la Edad Moderna se diferencia al menos tan decisivamente de épocas anteriores como en el espiritual o material. Ya el solo hecho de la emancipación de las mujeres y de la clase obrera, es decir, de grupos humanos a los que jamás antes se había permitido mostrarse en público, dan a todas las preguntas políticas un semblante radicalmente nuevo. Ahora bien, esta definición de la política como medio para una libertad situada fuera de su ámbito, aunque de aparición frecuente en la Edad Moderna, es válida para ésta en una medida muy limitada. De todas las respuestas modernas a la pregunta por el sentido de la política es ésta la más estrechamente adherida a la tradición de la filosofía política occidental, lo que, dentro del pensamiento sobre el estado nacional, se ve con la máxima claridad en el principio del primado de la política exterior, que, formulado por Ranke, es la base de todos los estados nacionales.[13] Mucho más característico del carácter igualitario de las formas modernas de gobierno estado y de la moderna emancipación de obreros y mujeres, emancipación que, desde un punto de vista político, expresa los aspectos más revolucionarios de la Edad Moderna, es una definición de estado dirigida al primado de la política interior, según la cual, «el estado como poseedor de la violencia [es] una forma de organización de la vida indispensable para la sociedad» (Theodor Eschenburg).[14] Entre estas dos concepciones: aquella para la que el estado y lo político son instituciones imprescindibles para la libertad y aquella que ve él una institución imprescindible para la vida hay una oposición infranqueable, de la que los representantes de dichas tesis apenas son conscientes. Por lo que respecta a sentar un criterio por el que la

---

[13] Véase, por ejemplo, Leopold von Ranke, «Die großen Mächte» (1833), en: ídem, *Geschichte und Politik: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, comp. por Hans Hofmann, Stuttgart: Kroner, 1942, págs. 1-53, pág. 2.

[14] Véase Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutscbland*, Stuttgart: Schwab, 1956, pág. 19. La cita es: «El estado como poseedor de la violencia es una forma de organización de la sociedad indispensable para la sociedad».

acción política se rija y juzgue hay una gran diferencia en considerar como el más elevado de los bienes la libertad o la vida. Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la polis y continúa unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político.

Esta contradicción es palmaria en el privilegio que siempre ha tenido la política para, en determinadas circunstancias, exigir a los implicados en ella el sacrificio de sus vidas. Ahora bien, naturalmente esta exigencia puede entenderse también en el sentido de que el individuo sacrifica su vida al proceso vital de la sociedad y, en efecto, se da aquí una interrelación que, al menos, pone alguna frontera al riesgo de la vida: a nadie le está permitido arriesgar la suya cuando, al hacerlo, arriesga a un tiempo la de la humanidad. Sobre esta interrelación de la que sólo ahora somos conscientes porque tenemos a nuestro alcance la posibilidad de poner fin a la vida humana y a toda vida orgánica en general volveremos todavía; de hecho, apenas se nos han transmitido ni una sola categoría política ni un solo concepto político que, referidos a esta recientísima posibilidad, no se revelen como teóricamente superados y prácticamente inaplicables, ya que en cierto sentido de lo que hoy se trata por primera vez también en política exterior es de la vida, es decir, de la supervivencia de la humanidad.

Pero esta remisión de la libertad misma a la supervivencia de la humanidad no elimina la oposición entre libertad y vida, oposición que ha inspirado todo lo político y continúa determinando todas las virtudes específicamente políticas. Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo —una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política.

Pues el riesgo que se le exige a aquel que se dedica a la esfera de la política, donde puede someterlo todo a discusión menos precisamente su vida, no concierne normalmente a la vida ni de la sociedad ni de la na-

ción ni del pueblo. Más bien concierne sólo a la libertad, tanto a la propia como a la del grupo al que el individuo pertenece, y, con ella, a la segura continuidad del mundo en que este grupo o pueblo viven, mundo que han construido a lo largo de las generaciones con el fin de encontrar una permanencia digna de confianza[15] para el actuar y el hablar, o sea, para las actividades propiamente políticas. Bajo circunstancias normales, esto es, bajo las circunstancias dominantes en Europa desde la antigüedad romana, la guerra sólo ha sido la prolongación de la política con otros medios, lo que significa que podía evitarse si uno de los adversarios aceptaba las exigencias del otro. Hacerlo podía costarle la libertad pero no la vida.

Estas circunstancias, como todos sabemos, ya no son las actuales; cuando las miramos retrospectivamente nos parecen una especie de paraíso perdido. Pero aun cuando el mundo en que hoy vivimos no se puede explicar ni deducir —causalmente o en el sentido de un proceso automático— desde la Edad Moderna, lo cierto es que ha brotado en el suelo de ésta. Por lo que respecta a lo político, esto significa que tanto la política interior, cuyo fin supremo era la vida, como la exterior, que se orientaba a la libertad como bien supremo, descubrieron en la violencia y la acción violenta su auténtico contenido. Finalmente el estado se organizó como fáctico «poseedor de la violencia» —dejando de lado si el fin perseguido era la vida o la libertad. En cualquier caso, la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa, que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida. Dado que se ha puesto de manifiesto que lo que cuestiona la vida de la humanidad entera es precisamente el crecimiento de los medios de violencia estatales, la respuesta, en sí misma ya muy discutible, que la Edad Moderna ha ofrecido a la cuestión del sentido de la política, resulta ahora doblemente dudosa.

---

15 *Zuverläßliche*.

Que este colosal crecimiento de los medios de violencia y aniquilación haya sido posible no es debido sólo a las invenciones técnicas sino al hecho de que el espacio público-político se ha convertido tanto en la autointerpretación teórica de la Edad Moderna como en la brutal realidad en un lugar de violencia. Únicamente así el progreso técnico ha podido derivar desde el principio en un progreso de las posibilidades de aniquilación recíproca. Puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede esencialmente en el espacio político el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia. De ahí que parezca que poder y violencia son lo mismo, y en las condiciones modernas éste es efectivamente el caso. Pero por su origen y su sentido auténtico poder y violencia no sólo no son lo mismo sino que en cierto modo son opuestos. Ahora bien, allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que sólo es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de violencia, potencial que, si bien impulsado por el poder de un espacio organizado, crece y se despliega siempre a costa de dicho poder.

La pregunta acerca del papel que le corresponde a la violencia en las relaciones interestatales de los pueblos o acerca de cómo podría excluirse su uso en dichas relaciones está actualmente, desde la invención de las armas atómicas, en el primer plano de toda política. Pero el fenómeno de la progresiva preponderancia de la violencia a expensas de todos los demás factores políticos es más antiguo; ya en la Primera Guerra Mundial, apareció en las grandes batallas de material del frente occidental. En este sentido, es remarcable que esta violencia, en su nuevo y desastroso papel de una violencia que se despliega automáticamente y aumenta sin cesar, resultara tan absolutamente imprevista y sorprendente a todos los implicados, tanto a los respectivos pueblos como a los estadistas como a la opinión pública. De hecho, el incremento de la violencia en el espacio público-estatal se realizó a espaldas de los que actuaban —en un siglo que se pretendía entre los más dispuestos a la paz y menos violentos de

la historia. La era moderna, que consideró con una mayor decisión que nunca anteriormente la política sólo un medio para el mantenimiento y el fomento de la vida de la sociedad, y que consiguientemente limitó las competencias de lo político a lo más necesario, pudo creer, no sin fundamento, que acabaría con el problema de la violencia mucho mejor que todos los siglos precedentes. Lo que ha conseguido ha sido excluir la violencia y el dominio directo del hombre sobre el hombre de la esfera, siempre en constante ampliación, de la vida social. La emancipación de la clase obrera y de las mujeres, es decir, de las dos categorías de personas sometidas a la violencia en toda la historia premoderna, señala con la mayor claridad el punto álgido de esta evolución.

Pero ahora consideremos si esta disminución de la violencia en la vida de la sociedad es realmente equiparable con un incremento de libertad. En el sentido de la tradición política No-ser-libre [*Nicht-freiSein*] tiene una definición doble. Por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también, e incluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida. La actividad que corresponde a la obligación con que la vida nos fuerza a procurarnos lo necesario para conservarla es la labor. En todas las sociedades premodernas podía uno liberarse de éste obligando a otros a hacerlo mediante la violencia y la dominación. En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. Por lo tanto, la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad. Pero además toda la evolución de la sociedad se dirige ante todo, al menos hasta el momento en que la automatización elimine realmente la labor, a convertir indistintamente a cualquiera de sus miembros en laborantes cuya actividad, sea la que sea, se dedique en primer lugar a procurar lo necesario para la vida. También en este sentido el alejamiento de la violencia de la vida de la sociedad ha tenido como sola consecuencia conceder a la necesidad con que la vida lo fuerza todo un espacio desproporcionadamente mayor que nunca. La vida de la sociedad está fácticamente dominada no por la li-

bertad sino por la necesidad; y no es casual que el concepto de necesidad haya sido tan dominante en todas las filosofías modernas de la historia, en las que el pensamiento se orientaba filosóficamente y buscaba llegar a la autocomprensión.

La expulsión de la violencia del ámbito privado del hogar y de la esfera semipública de la sociedad fue completamente consciente; precisamente para poder vivir cotidianamente sin violencia se fortaleció la violencia del poder público, del estado, de la que se creyó seguir siendo dueño porque se la había definido explícitamente como mero medio para el fin de la vida social, del libre desarrollo de las fuerzas productivas. Que los medios de violencia pudieran resultar ellos mismos «productivos», es decir que pudieran crecer exactamente igual (o incluso más) que las demás fuerzas productivas de la sociedad, no se tuvo en cuenta en la Edad Moderna porque para los modernos la esfera de lo productivo coincidía en general con la sociedad y no con el estado. Precisamente éste era tenido por específicamente improductivo y en caso extremo por un fenómeno parasitario. Puesto que se había limitado la violencia al ámbito estatal, el cual estaba sometido en los gobiernos constitucionales al control de la sociedad mediante el sistema de partidos, se creyó tener a la violencia reducida a un mínimo que como tal debía permanecer constante.

Bien sabemos que lo contrario ha sido el caso. La época considerada históricamente la más pacífica y menos violenta ha provocado directamente el desarrollo más grande y terrible de los instrumentos de violencia. Y esto es una paradoja sólo aparentemente. Con lo que no se contó fue con la combinación específica de violencia y poder, combinación que sólo podía tener lugar en la esfera público-estatal porque sólo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder; no importa cuan estrictamente se señalen las competencias de este ámbito, cuan exactamente se le tracen límites a través de constituciones y otros controles: por el simple hecho de continuar siendo un ámbito público-político engendra poder. Y este poder tiene que resultar ciertamente una desgracia cuando, como ocurre en la Edad Moderna, se concentra casi

exclusivamente en la violencia, ya que esta violencia se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos. Por muy absoluta que fuera la violencia del señor de la casa sobre su familia en la época premoderna —y seguro que era suficientemente grande como para tildar al gobierno del hogar de despótico— esta violencia estaba limitada siempre al individuo que la ejercía, era una violencia completamente impotente y estéril económica y políticamente. Por muy desastrosa que fuera la violencia casera para los sometidos a ella, los instrumentos mismos para ejercerla no podían proliferar bajo tales circunstancias, no podían resultar un peligro para todos porque no había ningún monopolio de la violencia.

Veíamos que concebir lo político como un reino de los medios cuyo fin y criterio hay que buscar fuera de él es extraordinariamente antiguo y también extraordinariamente respetable. Pero en la actualidad más reciente lo que se ha discutido de tal concepción es que, aunque originariamente se basa en fenómenos lindantes con lo político o tangenciales a ello (la violencia, necesaria a veces para protegerlo, y el cuidado por la vida, que debe ser asegurada antes de que sea posible la libertad política), ahora aparece en el centro de toda acción política y establece la violencia como medio cuyo fin supremo debe ser el mantenimiento y organización de la vida. La crisis consiste en que el ámbito político amenaza aquello único que parecía justificarlo. En esta situación la pregunta por el sentido de la política varía. Hoy apenas si suena ya: ¿Cuál es el sentido de la política? Pues está mucho más próximo al sentir de los pueblos, que se consideran amenazados en todas partes por la política, y donde precisamente los mejores se apartan conscientemente de ella, preguntar a sí mismos y a los demás si: ¿tiene la política todavía algún sentido?

Estas preguntas se basan en las opiniones concernientes a qué sea propiamente la política que hemos esbozado brevemente. Dichas opiniones apenas han variado en el transcurso de muchos siglos. Lo que ha cambiado es sólo que aquello que era contenido de juicios procedentes de determinadas experiencias inmediatas y legítimas —el juicio y condena de lo político a partir de la experiencia de los filósofos o los cristianos,

así como la corrección de tales juicios y la consiguiente justificación limitada de lo político— se ha convertido desde hace ya mucho en prejuicio. Los prejuicios representan siempre en el espacio público-político fundadamente un gran papel. Se refieren a lo que sin darnos cuenta compartimos todos y sobre lo que ya no juzgamos porque casi ya no tenemos la ocasión de experimentarlo directamente. Todos estos prejuicios, cuando son legítimos y no mera charlatanería, son juicios pretéritos. Sin ellos ningún hombre puede vivir porque una vida desprovista de prejuicios exigiría una atención sobrehumana, una constante disposición, imposible de conseguir, a dejarse afectar en cada momento por toda la realidad, como si cada día fuera el primero o el del Juicio Final. Por lo tanto prejuicio y tontería no son lo mismo. Precisamente porque los prejuicios siempre tienen una legitimidad inherente sólo podemos atrevernos a manejarlos cuando ya no cumplen su función, es decir, cuando ya no son apropiados para que quien juzgue compruebe una parte de la realidad. Pero justo cuando los prejuicios entran en abierto conflicto con la realidad empiezan a ser peligrosos y la gente, que ya no se siente amparada por ellos al pensar, empieza a tramarlos y a convertirlos en fundamento de esa especie de teorías perversas que comúnmente llamamos ideologías o también cosmovisiones [*Weltanschauungen*]. Contra estas figuraciones ideológicas de moda, surgidas de prejuicios, nunca ayuda enfrentar la cosmovisión directamente opuesta sino sólo el intento de sustituir los prejuicios por juicios. Para ello es imprescindible remitir los prejuicios a los juicios contenidos en ellos y los juicios, a su vez, a las experiencias que los originaron.

Los prejuicios que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que sea propiamente la política conciernen a casi todas las categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar, sobre todo a la categoría medios-fines, que entiende lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también a la presunción de que el contenido de lo político es la violencia y, finalmente, al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política. Todos estos juicios y prejuicios se originan en una desconfianza frente a la política en

sí misma no ilegítima. Pero en el actual prejuicio contra la política esta antiquísima desconfianza se ha transformado. Tras él se halla, desde la invención de la bomba atómica, el temor completamente justificado de que la humanidad pueda liquidarse a causa de la política y los instrumentos de violencia de que dispone. De este temor surge la esperanza de que la humanidad será razonable y eliminará a la política antes que a sí misma. Dicha esperanza no está menos justificada que tal temor. Pues la idea de que siempre y en todas partes donde haya hombres hay política es ella misma un prejuicio, y el ideal socialista de una condición humana final sin estado, lo que en Marx significa sin política, no es de ninguna manera utópico; es sólo escalofriante.[16]

Es connatural a nuestro objeto, el cual siempre tiene que ver con los muchos y con el mundo que surge entre ellos, que al respecto nunca pueda ignorarse a la opinión pública. Ahora bien, de acuerdo con ésta, la pregunta por el sentido de la política se refiere actualmente a la amenaza que la guerra y las armas atómicas representan para el hombre. Por lo tanto, es esencial al asunto que empecemos nuestras consideraciones por la cuestión de la guerra.

---

[16] [*Marx era desgraciadamente mucho mejor historiador que teórico y la mayoría de las veces sólo expresó y afinó conceptual y teóricamente aquello que era objetivamente comprobable como tendencia histórica. La extinción de lo político pertenece precisamente a estas tendencias objetivas y comprobables de la Edad Moderna.*]

FRAGMENTO 3C

c) Capítulo II: La cuestión de la guerra

A la guerra total

Cuando las primeras bombas atómicas cayeron sobre Hiroshima poniendo un fin rápido e inesperado a la Segunda Guerra Mundial un escalofrío cruzó el mundo. Cuan justificado estaba dicho escalofrío todavía no se podía saber entonces. Pues una sola bomba atómica había conseguido sólo en pocos minutos lo que hubiera requerido la acción sistemática y masiva de ataques aéreos durante semanas o meses: arrasar una ciudad. Que la estrategia bélica podía otra vez, como en la Edad Antigua, no solamente diezmar a los pueblos sino también transformar en un desierto el mundo habitado por ellos era algo conocido a los especialistas desde el bombardeo de Coventry y a todos desde los ataques aéreos masivos sobre las ciudades alemanas. Alemania ya era un campo de ruinas, la capital del país un montón de cascotes y la bomba atómica, tal como la conocemos desde la Segunda Guerra Mundial, si bien representaba en la historia de la ciencia algo absolutamente nuevo, no era sin embargo en el marco de la estrategia bélica moderna —y, por lo tanto, en el ámbito de los asuntos humanos o, mejor, interhumanos, de que trata la política— más que el punto culminante, alcanzado por así decir en un salto o cortocircuito, a que impulsaban los acontecimientos a un ritmo cada vez más vertiginoso.

Es más, la destrucción del mundo y la aniquilación de la vida humana mediante los instrumentos de violencia no son ni nuevas ni espantosas y aquellos que desde siempre han pensado que una condena incondicional de la violencia conduce a una condena de lo político en general han dejado sólo desde hace pocos años, más exactamente desde la invención de la bomba de hidrógeno, de tener razón. Al destruir el mundo no se destruye más que una creación humana y la violencia necesaria para ello se corresponde exactamente con la inevitable violen-

cia inherente a todos los procesos humanos de producción [*Herstellung*]. Los instrumentos de violencia requeridos para la destrucción se crean a imagen de las herramientas de la producción y el instrumental técnico siempre los abarca igualmente a ambos. Lo que los hombres producen pueden destruirlo otra vez, lo que destruyen pueden construirlo de nuevo. El poder destruir y el poder producir equilibran la balanza. La fuerza que destruye al mundo y ejerce violencia sobre él es todavía la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruyen algo natural —acaso un árbol para obtener madera y producir alguna cosa con ella— para formar mundo.

Que poder destruir y poder producir equilibren la balanza no tiene, sin embargo, una validez absoluta. Sólo la tiene para lo producido por el hombre, no para el poco tangible, pero no por ello menos real, ámbito de las relaciones humanas, surgidas de la acción en sentido amplio. Sobre esto volveremos más tarde. Lo decisivo para nosotros en la situación actual es que también en el mundo propiamente de las cosas el equilibrio entre destruir y reconstruir sólo puede mantenerse mientras la técnica se circunscriba únicamente con el procedimiento de producción, y éste ya no es el caso desde el descubrimiento de la energía atómica, si bien todavía hoy vivimos en general en un mundo determinado por la revolución industrial. Tampoco en éste nos las habernos sólo con cosas naturales, que más o menos transformadas, reaparecen en el mundo creado por los hombres, sino con procesos naturales generados por el hombre mismo mediante la imitación e introducidos directamente en el mundo humano. Es característico de estos procesos que, al igual que un motor de explosión, transcurran esencialmente entre explosiones, es decir, hablando históricamente, entre catástrofes que a su vez impulsan el proceso mismo hacia delante. Hoy nos encontramos en casi todos los ámbitos de nuestra vida en un proceso de este tipo, en que las explosiones y catástrofes, lejos de significar el hundimiento, provocan un progreso incesante cuya problemática no podemos por tanto considerar en nuestro contexto. De todas maneras, desde un punto de vista político puede constatarse en el hecho de que el desastre catastrófico de Alemania ha contribuido

esencialmente a hacer hoy de ella uno de los países más modernos y avanzados de Europa, mientras que atrás quedan los países que o bien no están tan exclusivamente determinados por la técnica que el ritmo del proceso de producción y consumo hace provisionalmente superfluas las catástrofes como América, o bien no han pasado por una catástrofe definitivamente destructiva, como Francia. El equilibrio entre producir y destruir no es alterado por la técnica moderna ni por el proceso a que ésta ha arrastrado al mundo humano. Al contrario, parece como si en el curso de dicho proceso ambas capacidades, estrechamente emparentadas, se potenciaran mutua e indisolublemente, de manera que producir y destruir se revelan, incluso llevados a su medida más extrema, como dos fases apenas diferenciables del mismo, en el que —para poner un ejemplo cotidiano— la demolición de una casa es sólo la primera fase de su construcción, y la edificación de la casa misma, puesto que a ésta se le calcula una duración determinada, ya puede incluirse en un proceso incesante de demolición y reconstrucción.

Con frecuencia se ha dudado, no sin razón, de que los hombres en medio de esta progresión necesariamente catastrófica que ellos mismos han desencadenado puedan seguir siendo dueños y señores de su mundo y de los asuntos humanos. Es desconcertante sobre todo la aparición de las ideologías totalitarias, en las cuales el hombre se entiende como un exponente de dicho progreso catastrófico desencadenado por él mismo, exponente cuya función esencial consiste en hacer avanzar el proceso cada vez más rápidamente. Respecto a esta inquietante adecuación no debería olvidarse, sin embargo, que se trata únicamente de ideologías y que las fuerzas naturales que el hombre emplea a su servicio pueden todavía contarse en caballos de vapor,[17] es decir, en unidades dadas en la naturaleza, tomadas del entorno inmediato del hombre. Que éste consiga duplicar o centuplicar su propia fuerza mediante el aprovechamiento de la naturaleza puede considerarse una violación de ésta si, con la Biblia

[17] *Pferdekräften.*

en la mano, se cree que el hombre fue creado para protegerla y servirla y no al revés. Pero aquí da igual quién sirva o esté predestinado a servir por decisión divina a quién. Lo que es innegable es que la fuerza de los hombres, tanto la productiva como la de la labor, es un fenómeno natural, que la violencia es una posibilidad inherente a dicha fuerza y, por lo tanto, también natural y, finalmente, que el hombre, mientras sólo tenga que habérselas con fuerzas naturales, permanece en un ámbito terreno-natural al que él mismo y sus fuerzas, en cuanto ser vivo orgánico, pertenece. Esto no varía por el hecho de que utilice su fuerza y la extraída de la naturaleza para producir algo completamente no-natural, a saber, un mundo —algo que sin el hombre, de modo únicamente «natural» no existiría. O, dicho de otro modo, mientras el poder producir y el poder destruir equilibran la balanza todo es en cierta manera todavía normal y lo que las ideologías totalitarias dicen sobre la esclavización del hombre por el proceso que él mismo ha puesto en marcha es sólo un fantasma, ya que los hombres continúan siendo dueños del mundo que han construido y señores del potencial destructivo que han creado.

Pero el descubrimiento de la energía atómica, la invención de una técnica propulsada por energía nuclear podría alterar esta situación, ya que lo que se pone en marcha no son procesos naturales sino procesos que, no siendo terrenales, actúan sobre la Tierra con el fin de producir y destruir mundo. Estos procesos provienen del universo que rodea a la Tierra, y el hombre, al violentarla, ya no se comporta como un ser vivo, sino como un ser capaz de orientarse en el universo —aunque únicamente pueda vivir bajo las condiciones dadas en la Tierra y por la naturaleza. Estas fuerzas universales ya no pueden medirse en caballos de vapor o cualquier otra medida natural y, puesto que no son de naturaleza terrena, podrían destruir la Tierra del mismo modo que los procesos naturales que el hombre maneja pueden destruir el mundo construido por él mismo. El horror que se apoderó de la humanidad cuando supo de la primera bomba atómica fue el horror ante esta fuerza (en el sentido más verdadero de la palabra sobre-natural) procedente del universo, y el número de casas y calles destruidas, así como la cifra de vidas humanas

aniquiladas fueron de importancia sólo porque era de una fuerza simbólica inquietante e imborrable que la recién descubierta fuente de energía ya hubiera causado sólo al nacer muerte y destrucción a tan gran escala.

Este horror pronto se mezcló con una indignación no menos justificada y en el momento mucho más palpitante, ya que el poderío de la nueva arma, entonces todavía absoluto, se había comprobado en ciudades habitadas, cuando se hubiera podido ensayar igual de bien y de un modo políticamente no menos efectivo en un desierto o en una isla deshabitada. En esta indignación también se percibía anticipadamente algo cuya monstruosa realidad sólo hoy sabemos, es decir, el hecho, que ninguno de los estados mayores de las grandes potencias niega ya, de que en una guerra, una vez puesta en marcha, los contendientes utilizan inevitablemente las armas de que disponen en cada momento. Esto, evidentemente, sólo cuando la guerra ya no tiene una meta y su finalidad ya no es un tratado de paz entre los gobiernos combatientes sino una victoria que comporte la aniquilación como estado —o incluso física— del adversario. Esta posibilidad ya se significó en la Segunda Guerra Mundial al exigirse a Alemania y Japón una capitulación incondicional pero su plena atrocidad sólo se reveló cuando las bombas atómicas sobre Japón demostraron que las amenazas de una aniquilación total no eran charlatanería vacía y que los medios necesarios para ella estaban realmente a mano. Hoy, consecuentemente con el desarrollo de dicha posibilidad, ya nadie duda de que una tercera guerra mundial difícilmente acabará de otro modo que con la aniquilación del vencido. Estamos todos tan fascinados por la guerra total que apenas podemos imaginarnos que la constitución americana o el actual régimen ruso sobrevivieran a la derrota tras una eventual guerra entre Rusia y América. Pero esto significa que en una futura guerra ya no se trataría del logro o la pérdida de poder, de fronteras, mercados y espacios vitales, de cuestiones, en fin, que también podrían obtenerse sin violencia por la vía de la negociación política. Así, la guerra ha dejado de ser la *ultima ratio* de conferencias y negociaciones cuya ruptura causaba el inicio de unas acciones militares que no eran más que la continuación de la política con otros medios. Ahora de lo que

se trata más bien es de algo que naturalmente no podría ser nunca objeto de negociaciones: la simple existencia de un país o un pueblo. En este estadio en que ya no se presupone como algo dado la coexistencia de las partes enemigas y sólo se quiere zanjar de modo violento los conflictos surgidos entre ellas la guerra deja de ser un medio de la política y empieza, en tanto que guerra de aniquilación, a traspasar los límites impuestos a lo político y con ello a destruirlo.

Sabido es que esta hoy denominada guerra total tiene su origen en los totalitarismos, con los que está indefectiblemente unida; la de aniquilación es la única guerra adecuada al sistema totalitario. Fueron países gobernados totalitariamente los que proclamaron la guerra total y, al hacerlo, impusieron necesariamente su ley al mundo no totalitario. Cuando un principio de tal alcance hace su aparición en el mundo es casi imposible limitarlo a un conflicto entre países totalitarios y países no totalitarios. El lanzamiento de la bomba atómica contra Japón y no contra la Alemania de Hitler para la que originalmente había sido construida es una muestra clara de ello. Lo indignante del caso es, entre otras cosas, que Japón era ciertamente una potencia imperialista pero no totalitaria.

Este horror que trascendía todas las consideraciones político-morales y la indignación que reaccionaba política y moralmente tenían en común la comprensión de lo que significaba en realidad la guerra total y la constatación de que ésta era un hecho que atañía no sólo a los países dominados por los totalitarismos y los conflictos generados por ellos sino a todo el mundo. Lo que en principio ya para los romanos y *de facto* en los tres o cuatro siglos que llamamos Edad Moderna parecía imposible en el corazón del mundo civilizado, a saber, el exterminio de pueblos completos y el arrasamiento de civilizaciones enteras de golpe se había deslizado amenazadoramente otra vez en el terreno de lo posible. Y esta posibilidad, si bien surgida como respuesta a una amenaza totalitaria —en la medida en que ninguno de los científicos habría pensado en construir la bomba atómica si no hubiera temido que la Alemania de Hitler lo hiciera y la utilizara—, se convirtió en una realidad que apenas si tenía nada que ver con el motivo que le había dado vida.

Se sobrepasó pues, quizá por primera vez en la Edad Moderna pero no en la historia en general, una limitación inherente a la acción violenta, limitación según la cual la destrucción generada por los medios de violencia siempre debía ser parcial, afectar sólo a algunas zonas del mundo y a un número determinado de vidas humanas pero nunca a todo un país o un pueblo entero. Pero que el mundo de todo un pueblo fuera arrasado, los muros de la ciudad derruidos, los hombres muertos y el resto de la población vendida como esclava ha sucedido con frecuencia en la historia y sólo en los siglos de la era moderna no ha querido creerse que esto pudiera suceder. Siempre se ha sabido más o menos explícitamente que éste es uno de los pocos pecados mortales de lo político. El pecado mortal o, para no ser patéticos, el cruce de la frontera inherente a la acción violenta es de dos tipos: por un lado la muerte ya no concierne sólo a cantidades más o menos grandes de personas que deberían morir de todos modos, sino a un pueblo y a su constitución política, los cuales son posiblemente inmortales e incluso en el caso de la constitución intencionadamente. Lo que aquí se mata no es algo mortal sino algo posiblemente inmortal. Además, y en estrecha conexión con esto, la violencia alcanza en este caso no sólo a cosas producidas, surgidas a su vez mediante la violencia y por tanto mediante ella nuevamente reconstruibles, sino a una realidad asentada histórico-políticamente en este mundo de cosas producidas, realidad que, puesto que no fue ella misma producida, tampoco puede ser nuevamente restaurada. Cuando un pueblo pierde su libertad como estado, pierde su realidad política aun cuando consiga sobrevivir físicamente.

De lo que se trata aquí, pues, es de un mundo de relaciones humanas que no nace del producir sino del actuar y el hablar, un mundo que en sí no tiene un final y que posee una firmeza tan resistente —a pesar de consistir en lo más efímero que hay: la palabra fugaz y el acto rápidamente olvidado— que a veces, como en el caso del pueblo judío, puede sobrevivir siglos enteros a la pérdida del mundo producido tangible. Ésta es, sin embargo, una excepción, ya que por lo general este sistema de relaciones surgido de la acción, en el que el pasado continúa vivo en la

forma de una historia que habla y de la que siempre se habla, sólo puede existir dentro del mundo producido, anidando entre sus piedras hasta que éstas también hablan y, al hacerlo, dan testimonio —aunque se las arranque del seno de la tierra. Este ámbito tan propiamente humano, que da forma a lo político en sentido estricto, puede ciertamente irse a pique pero no ha surgido de la violencia y su designio no es desaparecer por causa de ella.

Este mundo de relaciones no ha nacido por la fuerza o la potencia de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante el cual la más grande fuerza del individuo es impotente. Este poder puede ser debilitado por todos los factores posibles, del mismo modo que puede renovarse otra vez a causa de todos los factores posibles; sólo puede liquidarlo definitivamente la violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre.

Ambas cosas son esenciales al totalitarismo, que, por lo que respecta a la política interior, no se conforma con amedrentar a los individuos sino que aniquila mediante el terror sistemático todas las relaciones interhumanas. A él corresponde la guerra total, que no se contenta con la destrucción de unos cuantos puntos concretos militarmente importantes sino que persigue —y la técnica ahora ya le permite perseguirlo— aniquilar el mundo surgido entre los humanos.

Sería relativamente fácil comprobar que las teorías políticas y los códigos morales de occidente han intentado siempre excluir del arsenal de los medios políticos la auténtica guerra de aniquilación; y seguramente sería todavía más fácil demostrar la ineficacia de esas teorías y exigencias. Curiosamente todo aquello que concierne en un amplio sentido al nivel de moralidad que el hombre se impone a sí mismo confirma por naturaleza las palabras de Platón: es la poesía con las imágenes y modelos que crea[18] lo que «embelleciendo los miles de gestas de los primeros padres

[18] Es connatural a estas cosas, concernientes en un amplio sentido al nivel de la autoimpuesta moralidad del hombre, que para ellas tenga validez lo que Platón decía: es la poesía con las figuras y modelos creados por ella...

forma a la descendencia» (*Fedro*, 245). En la Edad Antigua el gran objeto de estos embellecimientos que tenían, al menos en cuanto a lo político, un valor formativo era la guerra de Troya, en cuyos vencedores los griegos veían a sus antepasados y en cuyos vencidos veían los romanos a los suyos. De este modo unos y otros se convirtieron, como Mommsen solía decir, en los «pueblos gemelos»[19] de la Antigüedad porque la misma gesta les valió a ambos como comienzo de su existencia histórica. Esta guerra de los griegos contra Troya, la cual finalizó con una aniquilación tan completa de la ciudad que su existencia se ha dudado hasta hace poco, se considerada todavía hoy el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación.

Por lo tanto, para una reflexión sobre el significado de ésta, que vuelve a amenazarnos, podemos evocar estos sucesos de la Antigüedad —sobre todo porque mediante la estilización de la guerra de Troya griegos y romanos definieron de un modo a la vez coincidente y contrapuesto lo que para sí mismos y en cierta medida también para nosotros significa propiamente la política, así como el espacio que ésta debe ocupar en la historia. En este sentido, es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, éstas no convierten a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya. Así pues, Homero canta esta guerra, datada tantos siglos atrás, de modo que, en cierto sentido, o sea en el sentido de la memoria poética e histórica, la aniquilación pueda ser reversible. Esta gran imparcialidad de Homero, que no es objetividad en el sentido de la moderna libertad valorativa, sino en el sentido de la total libertad de intereses y de la completa independencia del juicio de la historia —contra la cual consiste en el juicio del hombre que actúa y su concepto de la grandeza—, yace en el comienzo de toda historio-

---

[19] Theodor Mommsen, *Rötnische Geschichte*, ob. cit., vol. I, pág. 3.

grafía y no sólo de la occidental; pues algo así como lo que entendemos por historia no lo ha habido nunca ni en ningún sitio donde el ejemplo homérico no haya sido, al menos indirectamente, efectivo. Se trata del mismo pensamiento que reencontramos en la introducción de Heródoto, cuando dice que quisiera evitar que «las grandes y maravillosas gestas tanto de los helenos como de los bárbaros, cayeran en el olvido»—[20] es decir, un pensamiento que, como Burckhardt observó con razón una vez, «no hubiera podido ocurrírsele a ningún egipcio o judío».[21]

Es bien conocido que los esfuerzos griegos por transformar la guerra de aniquilación en una guerra política no fueron más allá de esta salvación retrospectiva de los aniquilados y abatidos que Homero poetizó, y fue esta incapacidad lo que llevó finalmente al derrumbamiento de las ciudades-estado griegas. Por lo que se refiere a la guerra, la polis griega siguió otros caminos en la definición de lo político. La polis se formó alrededor de la ágora homérica, el lugar de reunión y discusión de los hombres libres, donde lo propiamente «político» —es decir, lo que caracterizaba sólo a la polis y los griegos denegaban a bárbaros y a hombres no libres— se centraba en el hablar sobre algo a y con los demás. A esta esfera se la consideraba bajo el signo de la *peitho* divina, una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo. Contrariamente, la guerra y la violencia asociada a ella fueron excluidas por completo de lo propiamente político, surgido y válido entre los miembros de una polis; violentamente, se comportaba la polis como un todo frente a otros estados o ciudades-estado pero precisamente entonces se comportaba, según los mismos griegos, «apolíticamente». De ahí que en estos casos se suprimiera necesariamente la igualdad de los ciudadanos, que impedía que nadie mandara ni nadie obedeciera. Precisamente porque una guerra no puede hacerse sin órdenes ni obediencia ni dejando las decisiones al criterio de la con-

[20] Heródoto, I, 1.

[21] Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ob. cit., vol. 3, pág. 406.

vicción, los griegos pensaban que pertenecía a un ámbito no-político [*nicht-politisch*]. Ahora bien, al ámbito político pertenecía fundamentalmente todo aquello que nosotros entendemos por extrapolítico. Para nosotros la guerra no es la continuación por otros medios de la política, sino a la inversa la negociación y los tratados siempre una continuación de la guerra por otros medios: los de la astucia y el engaño.

El efecto de Homero sobre el desarrollo de la polis griega no se agotó sin embargo en esta exclusión, sólo negativa, de la violencia del ámbito político, cosa que únicamente tuvo como consecuencia que las guerras como siempre se realizaran bajo el principio de que el fuerte hace lo que puede y el débil sufre lo que debe.[22] Lo propiamente homérico en el relato de la guerra de Troya tuvo su plena repercusión en la manera en que la polis incorporó a su forma de organización el concepto de la lucha como el modo no sólo legítimo sino en cierto sentido superior de la convivencia humana. Lo que comúnmente se denomina espíritu agonal de los griegos, que sin duda ayuda a explicar (si es que algo así puede explicarse) que en los pocos siglos de su florecimiento encontremos condensada en todos los terrenos del espíritu una genialidad más grande y significativa que en ninguna otra parte, no es solamente el empeño de ser siempre y en todas partes el mejor, afán del que Homero ya habla y que poseía en efecto tanto significado para los griegos que hasta se encuentra en su lengua un verbo para ello: *aristeuein* (ser el mejor), que se entendía no sólo como una aspiración sino como una actividad que colmaba la vida. Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales. Lo mismo ocurre con la guerra entre griegos y troyanos, que concede a unos y otros la oportunidad de manifestarse totalmente y a la que corresponde una disputa entre los dioses que otorga su pleno significado al enfureci-

[22] Véase Tucídides, V, 89 (Melierdiaiog).

do combate y que demuestra claramente que hay algo divino en ambos bandos, aun cuando a uno de ellos le esté consagrado la ruina. La guerra contra Troya tiene dos contendientes y Homero la ve con los ojos de los troyanos no menos que con los de los griegos. Este modo homérico de mostrar en todas las cosas dos aspectos que sólo aparecen en la lucha, es también el de Heráclito cuando dice que la guerra es «el padre de todas las cosas».[23] Aquí, la violencia de la guerra en todo su espanto todavía proviene directamente de la energía y la potencia del hombre, que únicamente puede mostrar su fuerza cuando la pone a prueba frente a algo o alguien.

Lo que en Homero aparece todavía casi indiferenciado, la potencia violenta de las grandes gestas y la fuerza arrebatadora de las grandes palabras que las acompañan persuadiendo así a la asamblea de los que miran y escuchan, a nosotros se nos presenta ya claramente dividido en la polis misma entre las competiciones —las únicas ocasiones en que toda Grecia se juntaba para admirar la fuerza desplegada sin violencia— y los debates y discusiones inacabables. En este último caso, las dos caras de todas las cosas, que todavía en Homero se daban en la lucha, caen exclusivamente en el ámbito del hablar, donde toda victoria es ambigua como la victoria de Aquiles y una derrota puede ser tan célebre como la de Héctor. Pero en los debates ya no se trata de dos bandos en que los respectivos oradores se manifiesten como personas, si bien es inherente a todo hablar, por muy «objetivo» que se pretenda, que el hablante aparezca (de un modo difícilmente aprehensible pero no por ello menos insistente y esencial). De la ambivalencia con que Homero versificaba la guerra troyana resulta ahora una multiplicidad infinita de objetos aludidos, los cuales, al ser tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados. Únicamente en tal completud puede un asunto aparecer en su

[23] Heráclito, B53, en: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 6., edit, por Walther Kranz, vol. 1 (reimpresión Berlín, Weidmann, 1951), pág. 162.

plena realidad, con lo que debe tenerse presente que toda circunstancia puede mostrarse en tantas facetas y perspectivas como seres humanos implique. Puesto que para los griegos el espacio político-público es lo común (*koinon*) en que todos se reúnen, sólo él es el territorio en que todas las cosas, en su completud, adquieren validez. Esta capacidad, basada en último término en aquella imparcialidad homérica que solamente veía un asunto desde el contraste de todas sus partes, es peculiar de la Antigüedad y hasta nuestros días todavía no ha sido igualada en toda su apasionada intensidad. En tal capacidad también se basan los trucos de los sofistas, cuyo significado para la liberación del pensamiento humano de las ataduras dogmáticas se subestima cuando se los juzga, siguiendo el ejemplo platónico, moralmente. Pero este talento para la argumentación es de importancia secundaria para la constitución de lo político acaecida por primera vez en la polis. Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de ver los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados. Esto significa bastante más que la exclusión del propio interés, que sólo se obtiene algo negativo y comporta el riesgo de perder el vínculo con el mundo y la inclinación por sus objetos y asuntos. La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el de lo físico. Este recíproco convencer y persuadir, que era el auténtico comportamiento político de los ciudadanos libres de la polis, presuponía un tipo de libertad que no estaba inmutablemente vinculada, ni espiritual ni físicamente, al propio punto de vista o posición.

Su peculiar ideal, su modelo para la aptitud específicamente política está en la *phronesis*, aquel discernimiento del hombre político (del politikos, no del hombre de estado, que aquí no existe), que tiene tan

poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos. Discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas. De esta *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama «el modo de pensar más extendido» y la define explícitamente como la capacidad «de pensar desde la posición de cualquier otro»,[24] pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeña ningún rol en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del «pensamiento coincidente consigo mismo»,[25] y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo-mismo [*Selbst*] no contradictorio. La verdad es que en la filosofía kantiana la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de «las condiciones privadas y subjetivas del juicio».[26] En el sentido de la polis el hombre político era en su particular distinción al mismo tiempo el más libre porque tenía en virtud de su discernimiento, de su aptitud para considerar todos los puntos de vista, la máxima libertad de movimiento.

Ahora bien, es también importante tener presente que esta libertad de lo político depende por completo de la presencia e igualdad de derechos de los muchos. Un asunto sólo puede mostrarse bajo múltiples aspectos cuando hay muchos a los que respectivamente aparece desde perspectivas diversas. Donde estos otros e iguales, así como sus opiniones, son suprimidos, por ejemplo en las tiranías, en las que todo se sacrifica al único punto de vista del tirano, nadie es libre y nadie es apto para el dis-

[24] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B158.
[25] Kant, ibíd.
[26] Ob. cit., B159.

cernimiento, ni siquiera el tirano. Además, esta libertad política, que en su figura más elevada coincide con el discernimiento, no tiene que ver lo más mínimo con nuestro libre albedrío ni con la *libertas* romana ni con el *liberum arbitrium* cristiano, hasta el punto de que incluso falta en la lengua griega la palabra para todo esto. El individuo en su aislamiento nunca es libre; sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre —por ejemplo para el griego frente al bárbaro—, es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio *entre*, que sólo surge allí donde algunos se juntan y que sólo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud.

Por lo tanto, para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la polis o, más exactamente, de la ágora que ésta rodeaba. Fuera de estas fronteras estaba- por un lado el extranjero, en el que no se podía ser libre porque no se era un ciudadano o, mejor, un hombre político, y por otro el hogar privado, en el que tampoco se podía ser libre, porque no había nadie poseedor de los mismos derechos con quien constituir conjuntamente el espacio de la libertad. El significado de esto último era todavía determinante para el concepto romano —por lo demás tan distinto— de lo que es lo político, la cosa pública, la *res publica* o república. Tanto pertenecía la familia según los romanos al ámbito de lo no-libre que Mommsen tradujo la palabra «familia» sin más ni más como «servidumbre».[27] La causa de esta servidumbre era doble; por un lado

[27] Véase Mommsen, *Römische Geschichte*, ob. cit., vol. 1, pág. 3.

el *pater familias*, el padre de familia mandaba él solo como un verdadero monarca o déspota sobre su hogar, el cual, junto con mujer, hijos y esclavos, formaba la «familia». Por lo tanto le faltaban iguales ante los que aparecer en libertad. Por otro lado, en este hogar dirigido por uno solo no se admitía la lucha ni la competencia porque debía constituir una unidad no perturbada por intereses, posturas o puntos de vista contrapuestos. Puesto que se suprimía esa variedad de aspectos, moverse entre los cuales era el auténtico contenido del ser-libre [*Frei-Sein*], del actuar y hablar en libertad. En suma, la falta de libertad era el presupuesto de una unidad compacta, que era tan constitutiva de la convivencia en la familia como la libertad y la lucha lo eran para la convivencia en la polis. El espacio libre de lo político aparece, pues, como una isla, el único lugar en que el principio de la violencia y la coacción es excluido de las relaciones entre los hombres. Lo que está fuera de este pequeño espacio, la familia de un lado y las relaciones de la polis con otras unidades políticas de otro, sigue sometido al principio de la coacción y al derecho del más fuerte. Por eso, según la concepción de la Edad Antigua, el estatus del individuo depende tanto del espacio en que se mueve en cada momento que el mismo hombre, que, como hijo adulto de un romano, «estaba subordinado al padre..., podía ser que, como ciudadano, fuera su señor».[28]

Pero volvamos a nuestro punto de partida. Intentábamos recapacitar acerca de la guerra de aniquilación troyana y el tratamiento que le dio Homero para comprender cómo acabaron los griegos con el elemento aniquilador de la violencia que destruye el mundo y lo político. Es como si hubieran separado la lucha, sin la que ni Aquiles ni Héctor hubieran podido hacer realmente acto de presencia y demostrar quiénes eran, de lo guerrero-militar en que anida originariamente la violencia, haciendo así de la lucha una parte integrante de la polis; y como si hubieran asignado a sus poetas e historiadores la preocupación por la suerte de los venci-

---

[28] Ob. cit., pág. 71.

dos y sometidos en las furiosas guerras. Respecto a esto último hay que considerar sin embargo que eran sus obras, no la actividad de que éstas surgieron, lo que formaba parte a su vez de la polis y lo político —igual que las estatuas de Fidias y otros artistas pertenecían necesariamente al contenido, tangible en el mundo, de lo político y público, mientras que sus autores mismos a causa de su profesión no eran considerados ciudadanos libres e iguales. De ahí que para la tipificación del hombre griego en la polis fuera determinante la figura de Aquiles, el constante impulso por distinguirse, por ser siempre el mejor de todos y conseguir gloria inmortal. La presencia necesaria de muchos en general y de muchos de igual condición en particular, el lugar homérico de reunión, la ágora —que en el caso de la campaña contra Troya sólo pudo surgir porque muchos «reyes» que vivían dispersos en sus haciendas y que eran hombres libres se juntaron para una gran empresa (cada uno con el fin de obtener una gloria sólo posible conjuntamente, lejos del hogar patrio y su estrechez)—, esta homérica conjunción de los héroes; todo esto quedó posteriormente desprovisto de su carácter transitorio y aventurero. La polis sigue completamente ligada a la ágora homérica pero este lugar de reunión es ahora permanente, no el campamento de un ejército que tras acabar su cometido se dispersa otra vez y debe esperar siglos hasta que un poeta le conceda aquello a lo que ante los dioses y los hombres tenía derecho por la grandeza de sus gestas y palabras —la gloria inmortal. La polis ahora, en la época de su florecimiento, esperaba (como sabemos por el discurso de Pericles)[29] ser quien se encargara por sí misma de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria, que hace inmortales a los mortales, sin poetas ni cantores.

Los romanos eran el pueblo gemelo de los griegos porque atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya; porque no se tenían «por hijos de Rómulo sino de Eneas»,[30] por descendientes de

---

[29] Transmitido por Tucídides, II, 41.

[30] St. Weinstock, Art. «Penates», en *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol. 19 (1938) págs. 417 sigs. y pág. 428.

los troyanos (como los griegos sostenían serlo de los aqueos). Por lo tanto derivaban su existencia política conscientemente de una derrota a la que siguió una refundación sobre tierra extranjera, pero no la refundación de algo insólitamente nuevo, sino la renovada fundación de algo antiguo, la fundación de una nueva patria y una nueva casa para los penates, los dioses del hogar regio en Troya, que Eneas había salvado al huir con su padre y su hijo cruzando el mar hacia el Lacio. De lo que se trataba, como nos dice Virgilio en la elaboración definitiva de las estilizaciones griega, siciliana y romana del ciclo de leyendas troyano, era de anular la derrota de Héctor y la aniquilación de Troya: «Otro Paris atizará de nuevo el fuego que arruinó los pináculos de Pérgamo».[31] Esta es la misión de Eneas, desde cuyo punto de vista Héctor, que durante diez largos años impidió la victoria de los Danaos, es el auténtico héroe de la leyenda, y no Aquiles. Pero lo decisivo no es esto sino que en la repetición de la guerra troyana sobre suelo italiano las relaciones del poema homérico se invierten. Si bien Eneas, sucesor a la vez de Paris y de Héctor, atiza de nuevo el fuego por una mujer, no es por Helena ni por una adúltera, sino por Lavinia, su prometida, y si bien, igual que a Héctor, se le enfrenta la furia despiadada y la ira invencible de un Aquiles, es decir Turnus, el cual se identifica explícitamente —«anúnciale a Príamo que también aquí has encontrado a Aquiles»—,[32] cuando se retan, Turnus, o sea, Aquiles, huye y Eneas, o sea, Héctor, le persigue. Y así como Héctor ya en la descripción homérica no sitúa la gloria por encima de todo sino que «cayó un defensor luchando por sus progenitores», tampoco a Eneas puede separarlo de Dido pensar en la magna gloria de las grandes gestas, ya que «el propio encomio no le parece merecedor de fatigas y tormentos»,[33] sino sólo el recuerdo del hijo y los descendientes, la preocupación por la pervivencia de la estirpe y su gloria, que para los romanos significaba la garantía de la inmortalidad terrenal.

---

[31] Virgilio, *Aeneis*, VII, 321 sig. [trad. cast.].

[32] Ob. cit., IX, 742.

[33] Ob. cit. IV, 232 sig.

Este origen, transmitido primero míticamente y después estilizado más conscientemente, de la existencia política romana a partir de Troya y de la guerra que la rodeó es sin duda de los sucesos más remarcables y emocionantes de la historia occidental. Es como si a la ambivalencia e imparcialidad poética y espiritual del poema homérico le secundara una realidad plena y completa que realizara algo que, de otro modo, jamás se hubiera realizado en la historia y que, aparentemente, tampoco puede realizarse en absoluto, a saber, la plena justicia para los vencidos, no por parte del juicio de la posteridad, que desde y con'Catón siempre puede decir: «*victrix causa diis placuit sed victa Catoni*»,[34] sino por parte del transcurso histórico mismo. Ya es bastante inaudito que Homero cante la gloria de los vencidos y que incluso muestre en un poema elogioso cómo un mismo suceso puede tener dos caras y cómo el poeta, al contrario de lo que ocurre en la realidad, no tiene con la victoria de los unos el derecho a derrotar y dar muerte en cierta manera por segunda vez a los otros. Pero que esto también ocurriera en la realidad —y no es difícil explicarse hasta qué punto la autointerpretación de los pueblos forma parte de la realidad si se tiene en cuenta que los romanos, en tanto descendientes de los troyanos, en su primer contacto comprobable con los griegos, se presentaron como los descendientes de Ilión—, esto parece todavía más inaudito; pues es como si en el comienzo de la historia occidental hubiera realmente tenido lugar una guerra que, en el sentido de Heráclito, hubiera sido «el padre de todas las cosas», ya que forzó la aparición de un único proceso en sus dos caras originariamente reversas. Desde entonces ya no hay para nosotros, ni en el mundo sensible ni en el histórico-político, cosa o suceso a no ser que los hayamos descubierto y contemplado en toda su riqueza de aspectos, que nos hayan mostrado todos sus lados, y los hayamos conocido y articulado desde todos los puntos de vista posibles en el mundo humano.

Sólo desde esta óptica romana, en que el fuego es atizado de nuevo para superar la total destrucción, podemos quizá entender la guerra de

---

[34] Extraído de: Lucano, Pharsalia (= Bellum civile.), I, 128.

aniquilación y por qué ésta, independientemente de todas las consideraciones morales, no puede tener ningún lugar en la política. Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo es real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo.

Si es aniquilado un pueblo o un estado o incluso un determinado grupo de gente, que —por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más— presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un estado o mucha gente, sino una parte del mundo —un aspecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo. Por eso la aniquilación no lo es solamente del mundo sino que afecta también al aniquilador. La política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila a sí misma. Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo. Cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a todos por igual, más importante y abierta será la nación. Si por el contrario aconteciera que a causa de una enorme catástrofe restara un solo pueblo sobre la Tierra en que todos lo vieran y comprendieran todo desde la misma perspectiva y vivieran en completa unanimidad, entonces el mundo en el sentido histórico-político llegaría a su fin y los supervivientes, que permanecerían sin mundo sobre la Tierra, no tendrían más en común con nosotros que aquellas tribus faltas de mundo y de relaciones que los europeos encontraron al descubrir nuevos continentes y que recuperaron o descartaron para el mundo humano, sin ser conscientes en definitiva de que eran también hombres. Dicho con otras palabras,

sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.

Por eso es tan importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su existencia política e histórica, no finalizara a su vez con una aniquilación de los vencidos sino con una alianza y un tratado. No se trataba en absoluto de atizar otra vez las llamas para invertir el desenlace, sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas. Tratado y *alianza*, según su origen y su concepto, definido con tanta riqueza por los romanos, están íntimamente ligados con la guerra entre pueblos y representan, siguiendo la concepción romana, la continuación por así decir natural de toda guerra. También hay aquí algo homérico o quizás algo con que el propio Homero ya tropezó cuando dio a la leyenda troyana su elaboración definitiva: el reconocimiento de que también el encuentro más hostil entre hombres hace surgir algo en adelante común entre ellos simplemente porque —como dijo Platón— «lo que el agente hace, lo sufre también el paciente» (*Gorgias*, 476),[35] de manera que cuando hacer y sufrir han pasado pueden después convertirse en las dos caras de un mismo suceso. Pero entonces este mismo a causa de la lucha se transforma en algo distinto que se revela sólo a la mirada evocadora y elogiosa del poeta o a la retrospectiva del historiador. Desde un punto de vista político, sin embargo, el encuentro implícito en la lucha sólo puede mantenerse si ésta es interrumpida y de ella resulta un estar juntos distinto. Todo tratado de paz, incluso cuando no es propiamente tratado sino dictado, sirve para regular nuevamente no sólo el estado de cosas previo al inicio de las hostilidades sino también algo nuevo que surge en el transcurso de las mismas y se convierte en común tanto para los que hacen como para los que padecen. Una transformación tal [de la simple aniquilación en algo distinto y permanente] está ya en la impar-

[35] Véase Platón, Sämtliche Werke, ob. cit. (nota 12), vol. 1, pág. 197-283.

cialidad homérica, que por lo menos no malogra la gloria y el honor de los vencidos y vincula para siempre el nombre de Aquiles al de Héctor. Pero por lo que respecta a los griegos, dicha transformación del hostil estar juntos se limitó por completo a lo poético y evocador y no fue políticamente efectiva.

Así pues, el tratado y la alianza como concepciones centrales de lo político no sólo son históricamente de origen romano sino esencialmente extraños al ser griego y a su idea de lo que pertenece al ámbito de lo político, es decir, de la polis. Lo que aconteció cuando los descendientes de Troya llegaron a suelo italiano fue, ni más ni menos, que la política surgió precisamente allí donde ésta tenía para los griegos sus límites y acababa, esto es, en el ámbito no entre ciudadanos de igual condición de una ciudad sino entre pueblos extranjeros y desiguales entre sí que sólo la lucha había hecho coincidir. Es cierto que ésta, y con ella la guerra, fue también, como hemos visto, el inicio de la existencia política de los griegos pero únicamente en la medida en que éstos, al luchar, permanecían ellos mismos y se unían para asegurar la conservación definitiva y eterna de la propia esencia. En el caso de los romanos era esta misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista; una vez finalizada no se retraían otra vez sobre sí mismos y su gloria dentro de los muros de su ciudad sino que habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito político, garantizado por el tratado, en el que los enemigos de ayer se convertían en los aliados del mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula a dos pueblos hace surgir entre ellos un nuevo mundo o, para ser más exactos, garantiza la supervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer algo igual.

Esta solución de la cuestión de la guerra, sea propiamente romana o bien surgida posteriormente de la rememoración y estilización de la guerra de aniquilación de Troya, es el origen tanto del concepto de ley como de la extraordinaria importancia que ésta y su elaboración tuvieron en el pensamiento político de Roma. Pues la *lex* romana a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendían por *nomos*, significa propia-

mente «vínculo duradero» y, a partir de ahí, tratado tanto en el derecho público como en el privado. Por lo tanto, una ley es algo, que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos. Hacer la ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político.

Lo decisivo es, sin embargo, que sólo para los romanos la actividad legisladora y con ella las leyes mismas correspondían al ámbito de lo propiamente político, mientras que, conforme a la noción griega, la actividad del legislador estaba tan radicalmente diferenciada de las actividades y ocupaciones auténticamente políticas de los ciudadanos de la polis que ni siquiera necesitaba ser miembro de la ciudad sino alguien de fuera a quien se le hiciera un encargo —como a un escultor o a un arquitecto se les puede encargar algo que la ciudad necesita. En Roma al contrario la ley de las doce tablas, por muy influida que pueda estar en los detalles por los modelos griegos, ya no es obra de un hombre individual sino el tratado entre dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo, aquel *consensus omnium* al que la historia romana siempre atribuía en la redacción de las leyes «un rol incomparable» (Altheim).[36] Para este carácter contractual de la ley es significativo que esta ley fundamental, a la cual se remonta en realidad la fundación del pueblo romano, del *populus Romanus*, no unió a los partidos contendientes en el sentido de que suprimiera la diferencia entre patricios y plebeyos. Justo al contrario la prohibición terminante de los matrimonios mixtos —más tarde abolida— acentuó la separación más explícitamente que antes, sólo que se eludió la enemistad. Pero lo específicamente legal de la normativa en el sentido romano era que en adelante un tratado, un vínculo eterno, ligaba a patricios y plebeyos. La

[36] Franz Altheim, *Römische Geschichte II*, 4., edic. ampliada y completa, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1953, pág. 232.

res publica, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño. La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaura relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno y malo, ni las de los mandamientos, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre contrayentes. Y así como un acuerdo tal sólo puede tener lugar si el interés de ambas partes está asegurado, así se trataba en el caso de la originaria ley romana de «erigir una ley común que tuviera en cuenta a ambos partidos» (*Altheim*).[37]

Para valorar correctamente —más allá de todo moralismo, que debe ser secundario en nuestro examen— la extraordinaria fecundidad política del concepto romano de ley, debemos recordar sumariamente la noción griega, tan distinta, de lo que en origen es una ley. Esta, tal como la entendían los griegos, no es ni acuerdo ni tratado, no es en absoluto nada que surja en el hablar y actuar entre hombres, nada, por lo tanto, que corresponda propiamente al ámbito político, sino esencialmente algo pensado por un legislador, algo que ya debe existir antes de entrar a formar parte de lo político propiamente dicho. Como tal es pre-política pero en el sentido de que es constitutiva para toda posterior acción política y todo ulterior contacto político de unos con otros. Así como los muros de la ciudad, con los que Heráclito compara alguna vez a la ley, deben ser construidos antes de que pueda haber una ciudad identificable en su figura y sus fronteras, del mismo modo la ley determina la fisonomía de sus habitantes, mediante la cual se destacan y distinguen de otras ciudades y sus habitantes. La ley es la muralla levantada y producida por un hombre, dentro de la cual se abre el espacio de lo propiamente político, en que los muchos se mueven libremente. Por eso Platón invoca también a Zeus, el protector de las fronteras y jalones antes de promulgar sus leyes

[37] Ob. cit., pág. 214.

para la fundación de una nueva ciudad. Esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos. La ley es aquello según lo cual la polis inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*. La ley no tiene ninguna validez fuera de la polis, su capacidad de vínculo sólo se extiende al espacio que contiene y delimita. Exceder la ley y salir de las fronteras de la polis son todavía para Sócrates literalmente uno y lo mismo.

La ley —aunque abarca el espacio en que los hombres viven cuando renuncian a la violencia— tiene en sí misma algo violento, tanto por lo que respecta a su surgimiento como a su esencia. Ha surgido de la producción, no de la acción; el legislador es igual que el urbanista y el arquitecto, no que el hombre de estado y el ciudadano. La ley produce el espacio de lo político y contiene por lo tanto lo que de violento y violentador tiene todo producir.

En tanto que algo hecho, está en oposición a lo natural, lo cual no ha necesitado de ninguna ayuda, ni divina ni humana, para ser. A todo lo que no es naturaleza y no ha surgido por sí mismo, le es propia una ley que lo una cosa tras otra, y entre estas leyes no hay ninguna relación, como tampoco la hay entre lo sentado por ellas. «Una ley», como dice Píndaro en un fragmento célebre (n. 48, Ed. Boeckh), también citado por Platón, «es el rey de todos, mortales e inmortales, y, al hacer justicia, descarga con mano poderosa lo más violento». A los hombres subordinados a él, esta violencia se manifiesta en el hecho de que las leyes ordenan, de que son los señores y comandantes de la polis, donde, si no, nadie más tiene el derecho de ordenar a sus iguales. Por eso las leyes son padre y déspota a la vez, como Sócrates en el *Critón* expone al amigo (50-51),[38] no sólo porque en los hogares de la Antigüedad imperaba lo despótico, que determinaba también la relación entre padre e hijo —de modo que era natural decir «padre y déspota»—, sino también porque

[38] Platón, *Kritón*, en id., *Sämtliche Werke*, ob. cit., vol. I, págs. 33-47, pág. 42 sig.

la ley, igual que el padre al hijo, engendraba a los ciudadanos (en todo caso era la condición para la existencia de éstos como lo es el padre para la del hijo) y por eso le correspondía, según el parecer de la polis —aunque Sócrates y Platón ya no opinaran igual—, la educación de los ciudadanos (*Apología-Leyes*). Pero puesto que esta relación de obediencia a la ley no tiene ningún fin natural, como sí la del hijo al padre, se puede comparar otra vez a la relación entre señor y esclavos, de manera que el ciudadano libre de la polis era frente a la ley, esto es, frente a las fronteras en cuyo interior era libre y que encerraban el espacio de la libertad, un «hijo y esclavo» para toda la vida. Por eso los griegos, que dentro de la polis no estaban sometidos al mando de ningún hombre, advirtieron a los persas que no menospreciaran su combatividad, pues no temían menos la ley de su polis que los persas al gran rey. Como quiera que se interprete el concepto griego de ley, para lo que ésta en ningún caso sirve[39] es para tender un puente de un pueblo a otro o, dentro de un mismo pueblo, de una comunidad política a otra. Tampoco en el caso de la fundación de una nueva colonia era suficiente la ley de la metrópoli. Los que se iban a fundar otra polis, necesitaban otra vez un legislador, un *nomothetes*, alguien que sentara las leyes antes de que el nuevo ámbito político pudiera darse por seguro. Es evidente que bajo estas condiciones fundacionales estaba absolutamente excluida la formación de un imperio —incluso siendo cierto que a causa de la guerra con los persas se había despertado una especie de conciencia nacional helénica, la conciencia de la misma lengua y el mismo carácter político para toda la Hélade. Aun en el caso de que la unión de toda la Hélade hubiera podido salvar al pueblo griego de la ruina, la auténtica esencia griega se hubiera malogrado.

Tal vez se aprecie más fácilmente la distancia que separa esta concepción de la ley como el único mando ilimitado en la polis de la de los

[39] ...Como quiera que se interprete esta ley según la entendían los griegos, para lo que ésta en ningún caso sirve...

romanos si se tiene en cuenta que Virgilio tilda a los latinos, a cuya tierra llega Eneas, de pueblo que «sin cadenas ni leyes ... por impulso propio se acoge a los usos de los dioses más antiguos» (VII, 203-204).[40] En definitiva la ley surge allí sólo porque ahora se trata de establecer un tratado entre los oriundos y los recién llegados. Roma está fundada sobre él, y que la misión de Roma sea «someter a leyes a todo el orbe» (IV, 231)[41] no significa sino fijar todo el orbe a un sistema de tratados del cual únicamente este pueblo, que derivaba su propia existencia histórica de un tratado, era capaz.

Si se quiere expresar esto en categorías modernas, hay que decir que la política de los romanos empezó como política exterior, esto es, exactamente con aquello que conforme al pensamiento griego era absolutamente extrínseco a la política. También para los romanos el ámbito político sólo podía surgir y mantenerse dentro de lo legal, pero este ámbito nacía y crecía solamente allí donde distintos pueblos coincidían. Esta coincidencia es de por sí guerrera, y la palabra latina populus significa originariamente «llamamiento a filas» (Altheim).[42] Pero esta guerra no es el fin sino el comienzo de la política, de un nuevo espacio político surgido en un tratado de paz y *alianza*. Este es también el sentido de la «clemencia» romana, tan célebre en la Antigüedad, del *parcere subiectis*, del buen trato a los vencidos, con los que Roma organizó primero las comarcas y pueblos de Italia y después las posesiones extraitálicas. Tampoco la destrucción de Cartago es ninguna objeción a este principio vigente asimismo en la realidad política efectiva, a saber, el de no aniquilar jamás sino siempre ampliar y extender nuevos tratados. Lo aniquilado en el caso cartaginés no fue el poder militar, al cual Escipión ofreció unas condiciones tan incomparablemente favorables tras la victoria romana que el historiador moderno se pregunta si actuó más en su interés que en el

[40] Virgilio, *Aeneis*, VII, 203 sig.
[41] Ob. cit., IV, 231.
[42] Altheim, *Römische Geschtchte II*, ob. cit., pág. 71.

de Roma (Mommsen),[43] ni tampoco el competidor comercial en el Mediterráneo sino sobre todo «un gobierno que nunca cumplía su palabra y nunca perdonaba». De este modo encarnaba el auténtico principio político antirromano, principio frente al que la política romana era impotente y que Roma hubiera destruido si no hubiese sido destruido por Roma. En cualquier caso, así o de manera parecida podría haber pensado Catón y con él los historiadores modernos que justifican la destrucción de la ciudad, la única rival de Roma existente entonces a escala mundial.

Como quiera que fuere esta justificación, lo decisivo en nuestro contexto es que precisamente la justificación no formaba parte del modo de pensar romano y no puede haberse impuesto entre sus historiadores. Lo romano hubiera sido dejar subsistir a la ciudad enemiga como contrincante, cosa que intentó el viejo Escipión, que venció a Aníbal;[44] lo romano era recordar el destino de los antepasados y al igual que Emilio Escipión, el destructor de la ciudad, romper en lágrimas sobre las ruinas de ésta y, presagiando la propia desgracia, citar a Homero: «...[Homero, *Ilíada*, IV, 164 sig.; VI, 448 sig.]...»;[45] finalmente, lo romano era remitir a esta victoria, culminada en una aniquilación que convirtió a Roma en la potencia mundial, el inicio del declive, como casi todos los historiadores romanos hasta Tácito solían. En otras palabras, romano era saber que la existencia del adversario, precisamente porque se ha manifestado como tal en la guerra, debe ser tratada con benevolencia y su vida perdonada —no por compasión para con los demás, sino por mor del crecimiento de la ciudad, que en el futuro debía también abarcar en una alianza a los más extraños. Este modo de ver las cosa determinó a los romanos a decidirse, a pesar de todos sus intereses particulares inmediatos, por conceder la libertad y la independencia a los griegos (aunque con frecuencia tal comportamiento, a la vista de la situación fácticamente existente en las *poleis* griegas, pareció una tontería sin sentido). No porque se quisiera

[43] Mommsen, *Römische Geschichte*, ob. cit., vol. 1, pág. 663.

[44] El vencedor de Aníbal.

[45] Homero, *Iltas*, IV, 164 sig.; VI, 448 sig. [trad. cast.].

reparar en Grecia el pecado cometido en Cartago sino porque se tenía el sentimiento de que la esencia griega era el verdadero reverso de los romanos. Para éstos era todavía como si Héctor se enfrentara a Aquiles y le ofreciera después de la guerra la alianza. Sólo que mientras, lamentablemente, Aquiles se había hecho viejo y pendenciero.

También aquí sería erróneo aplicar criterios morales y pensar en un sentimiento moral que se extendiera a lo político. Cartago fue la primera ciudad con la que Roma se las hubo, que la igualaba en poder y que al mismo tiempo encarnaba un principio enfrentado al romano. En el caso de Cartago se demostró que el principio político romano del tratado y la alianza no era universalmente válido, que tenía sus límites. Para comprenderlo mejor debemos tener presente que las leyes con que Roma organizó primero las comarcas italianas y después los países del mundo, eran tratados no en nuestro sentido sino que aspiraban a un vínculo duradero que implicara por lo tanto una alianza en lo esencial. De esta confederación de Roma, de los *socii*, que integraban casi todos los enemigos vencidos antaño, surgió la *societas* romana, que no tenía nada que ver con sociedad pero sí algo con asociación y la relación entre socios que ésta comporta. A lo que los romanos aspiraban no era a aquel *Imperium Romanum*, a aquel dominio romano sobre pueblos y países, que, como sabemos por Mommsen, les sobrevino y se les impuso más bien contra su voluntad, sino a una *Societas Romana*, un sistema de alianzas instaurado por Roma e infinitamente ampliable, en el cual los pueblos y los países además de vincularse a Roma mediante tratados transitorios y renovables se convirtieran en eternos aliados. En lo que Roma fracasó en el caso de Cartago fue precisamente en el hecho de que lo único posible entre ambas hubiera sido como máximo un tratado entre iguales, una especie de coexistencia hablando en términos modernos, lo que quedaba fuera de las posibilidades del pensamiento romano.

No es ninguna casualidad ni nada atribuible a estrechez mental. Lo que los romanos no conocían ni podían conocer en absoluto debido a la experiencia fundamental que determinó su existencia política desde el principio eran precisamente aquellas características inherentes a la

acción que habían llevado a los griegos a contenerla en el *nomos* y a entender por ley no un vínculo o una relación sino una frontera incluyente que no podía excederse. A la acción, precisamente porque por su esencia establece siempre relaciones y vínculos, le es propia allí donde se extiende una desmesura y, como decía Esquilo, «insaciabilidad» tales que sólo desde fuera mediante un *nomos*, una ley en sentido griego, puede mantenerse dentro de unos límites. La desmesura, como decían los griegos, no reside en el hombre que actúa y su *hybris* sino en que las relaciones surgidas de la acción son y deben ser de tal especie que tiendan a lo ilimitado. Toda relación establecida por la acción, al involucrar a hombres que a su vez actúan en una red de relaciones y referencias, desencadena nuevas relaciones, transforma decisivamente la constelación de referencias ya existentes y siempre alcanza más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que el agente en cuestión había podido prever. A esta tendencia a lo ilimitado se enfrenta el *nomos* griego circunscribiendo la acción a lo que pasa entre hombres dentro de una polis y sujetando a ésta todo lo externo con que en su actividad deba establecer vínculos. Sólo así, conforme al pensar griego, la acción es política, es decir, vinculada a la polis y, por lo tanto, a la forma más elevada de convivencia humana. Gracias a la ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia, pueda ser conservada y recordada. De este modo la ley se enfrenta a la fugacidad de todo lo mortal, tan peculiar y manifiestamente sentida por los griegos, tanto a la fugacidad de la palabra dicha como a la volatilización de la acción realizada. Los griegos pagaron esta fuerza productora de figuras de su *nomos* con la incapacidad de formar un imperio y no hay duda de que finalmente toda la Hélade sucumbió por este *nomos* de las *poleis*, de las ciudades-estado, que se multiplicaban con la colonización pero no podían unirse y confederarse en una alianza permanente. Pero con igual razón podría decirse que los romanos fueron víctimas de su ley, de su *lex*, merced a la cual establecieron ciertamente alianzas y confederaciones duraderas allí donde fueron pero éstas, al ser en sí mismas ilimi-

tables, les obligaron, contra su voluntad y sin que sintieran ningún tipo de afán de poder, a dominar sobre el globo terráqueo, dominio que, una vez conseguido, únicamente podía volver a desmoronarse. Por eso es natural pensar que con la caída de Roma se destruyó para siempre el punto central de un mundo y con ello tal vez la posibilidad específicamente romana de centrar el mundo entero alrededor de él, mientras que cuando todavía hoy pensamos en Atenas, presuponemos que su decadencia significó la desaparición para siempre, no de un punto central del mundo pero sí sin duda de uno culminante de posibilidades humano-mundanas.

Pero los romanos pagaron su inacabable capacidad de confederación y alianza extensiva y duradera no solamente con un crecimiento tan desmesurado de su imperio que arruinó la ciudad y la Italia dominada por ella. Pagaron —desde el punto de vista político menos catastróficamente pero desde el espiritual no menos decisivamente— con la pérdida de la imparcialidad greco-homérica; con el sentido por lo grande y excelente en todas sus figuras, allí donde se hallara; y con la voluntad de inmortalizarlo mediante su glorificación. La historia y la poesía de Roma, en un sentido exclusivamente romano, nunca entró en decadencia, al igual que la historia y la poesía de Grecia, en un sentido exclusivamente griego, tampoco;[46] en el caso de aquellos se trata siempre de exaltar la historia de la ciudad y todo lo que le concierne directamente, o sea, esencialmente su crecimiento y propagación desde su fundación: *ab urbe condita*, o bien, como en Virgilio, de relatar lo que lleva a su fundación, los hechos y travesías de Eneas: *dum conderet urbem*. En cierto sentido podría decirse que los griegos, que aniquilaban a sus enemigos, fueron históricamente más justos y nos transmitieron mucho más sobre ellos que los romanos, que los hicieron sus aliados. Pero también este juicio es falso si se entiende moralmente. Pues precisamente lo específicamente moral en la derrota lo comprendieron magníficamente los vencedores romanos, que incluso se preguntaron en boca de los enemigos vencidos, si no serían «rapiña-

[46] Al igual que la historia y la poesía de los griegos, tampoco.

dores del mundo, cuyo impulso destructivo no encontraría ya nuevas tierras», si su afán de establecer relaciones por doquier y de someter a los demás a la eterna alianza de la ley no indicaría que eran el «único de todos los pueblos que desea con la misma pasión la abundancia y el vacío» de manera que, en todo caso, desde el punto de vista del sometido, podía parecer muy bien que lo que los romanos llamaban «dominio» significara lo mismo que hurtar, matar y robar y que la *pax Romana*, la célebre paz romana, fuera sólo el nombre para el desierto que dejaban atrás (Tácito, Agrícola, 30). Pero por impresionantes que puedan parecer tales y parecidas observaciones si se comparan con la patriótica y nacionalista historia moderna, el adversario a que alude sólo es el humano y común reverso de toda victoria, la cara de los vencidos qua vencidos. La ocurrencia de que pudiera haber algún otro que igualara a Roma en grandeza y fuera por eso igualmente digno de una historia rememorativa: este pensamiento, con que Heródoto introduce la guerra de los persas, es ajeno a los romanos.

Consideremos esta peculiar limitación romana como queramos: es indudable que el concepto de una *política* exterior y por tanto la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o estado es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da inicio al mundo occidental, es más, sólo ella genera el mundo occidental *qua* mundo. Hasta los tiempos romanos fueron muchas las civilizaciones extraordinariamente ricas y grandes pero nunca hubo entre ellas un mundo sino un desierto a través del cual, si todo iba bien, se tendían comunicaciones como finos hilos y sendas que cruzaban tierra yerma, pero a través del cual, si las cosas iban mal, proliferaban las guerras y se arruinaba el mundo existente. Estamos tan habituados a entender la ley y el derecho en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir la obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido el originario carácter espacial de la ley. Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido

de la convivencia humana es un desierto. Es esencial a las amenazas de la política interior y exterior con que nos enfrentamos desde el advenimiento de los totalitarismos que hagan desaparecer de ella a lo propiamente político. Si las guerras son otra vez de aniquilación entonces ha desaparecido lo específicamente político de la política exterior desde los romanos, y las relaciones entre los pueblos han ido nuevamente a parar a aquel espacio desprovisto de ley y de política que destruye el mundo y engendra el desierto. Pues lo aniquilado en una guerra de este tipo es mucho más que el mundo del rival vencido; es sobre todo el espacio entre lbs combatientes y entre los pueblos, espacio que en su totalidad forma el mundo sobre la Tierra. Y para este mundo entre [*Zwischenwelt*], que debe su surgimiento no al producir sino al actuar de los hombres, no es válido lo que decíamos al principio de que así como ha sido aniquilado por mano humana puede ser producido otra vez por ella. Pues el mundo de relaciones que surge de la acción, de la auténtica actividad política del hombre, es en verdad mucho más difícil de destruir que el mundo producido de las cosas, en que el productor y creador es el único señor y dueño. Pero si este mundo de relaciones se convierte en un desierto, la ley del desierto ocupa el lugar de las leyes de la acción política, cuyos procesos dentro de lo político son reversibles sólo muy difícilmente, y este desierto entre hombres desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones. Conocemos procesos tales en la historia y que sepamos apenas ninguno pudo detenerse antes de arrastrar a la ruina a un mundo entero con toda su riqueza de relaciones.

FRAGMENTO 3D

d) Presentación: El sentido de la política

¿Tiene la política todavía algún sentido?

Esta pregunta se plantea inevitablemente a quien empieza hoy día a reflexionar sobre la política. La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió a nuestro siglo y que ahora realmente vivimos ha convertido en una medida apenas reconocida hasta la fecha los acontecimientos políticos en un factor básico del destino personal de todos los hombres sobre la tierra. Pero este destino, allí donde ha hecho completo efecto arrastrando realmente a los hombres al torbellino de los acontecimientos, ha sido una desgracia. Y para esta desgracia que la política ha traído y para la todavía más grande que amenaza a la humanidad entera no hay ningún consuelo, ya que es evidente que las guerras en nuestro siglo no son «tempestades de acero»[47] que purifiquen el aire político ni una «continuación de la política con otros medios»[48] sino enormes catástrofes que pueden transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida. Por otra parte, si se considera seriamente las revoluciones, como Marx, «locomotoras de la historia»[49] difícilmente han mostrado éstas nada con más claridad que el hecho de que tal tren de la historia se precipita a un abismo, y que las revoluciones —lejos de acabar con la desgracia— sólo aceleran temiblemente el ritmo de su despliegue.

---

[47] Alusión al libro, aparecido en 1920 *In Stahlgewittern. Aus iem Tagebuch eines Stoßtruppführers*, en que Ernst Jünger relata sus vivencias del frente occidental (19151918) a la manera del «realismo heroico», que él hizo célebre, [trad. cast.].

[48] Carl von Clausewitz, *Vom Kriege* (1832-1834), Reimpresión Munich: Dt. Bibiiothek, 1984, pág. 35: «Así pues, vemos que la guerra no es meramente un acto político sino un verdadero instrumento político, *una continuación de la relación política, una realización de la misma con otros medios.*». Véase también ob. cit. pág. 465.

[49] Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich* en: *Karl-Marx— Ausgabe: Werke, Scbriften, Briefe*, ed. por Hans-Joachim Lieber, 7 vols., Stuttgart: Cotta, vol. III/1 (1960), págs. 121-245, págs. 216.

Las guerras y las revoluciones, no el funcionamiento de los regímenes parlamentarios y los partidos democráticos, constituyen las experiencias políticas fundamentales de nuestro siglo. Si se las pasa por alto es como si no se hubiera vivido en absoluto en un mundo que es el nuestro. Comparados con ellas, comparados con los verdaderos retrocesos que provocaron en nuestro mundo y que todavía podemos constatar diariamente, aquellos que resuelven tan bien como pueden los asuntos cotidianos del gobierno y se encargan entre las catástrofes de poner orden en los asuntos humanos nos recuerdan a aquel oficial de caballería junto al lago de Constanza; y podemos muy bien llegar a pensar que sólo los que por cualquier motivo no están particularmente enterados de las experiencias fundamentales de la época son todavía capaces de cargar con el lastre de un riesgo del cual saben tan poco como el oficial de caballería del lago a sus pies.

Las guerras y las revoluciones tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos esencialmente en el campo de la violencia y por este motivo estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta. Esta equiparación puede ser funesta porque en las circunstancias actuales lo único que puede derivarse de ella es que la acción política acabe por no tener sentido, pero a la vez es muy comprensible, ya que a la violencia le ha correspondido en efecto un rol importantísimo en la historia de todos los pueblos de la humanidad. Es como si en nuestro horizonte experiencial hubiéramos hecho balance de todas las experiencias del hombre con la política.

Una de las características principales de la acción violenta es que necesita de medios materiales e incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar. El arsenal de estos instrumentos son los medios de violencia, que como todos los medios sirven para conseguir un fin, sea la autoafirmación en el caso de la defensa sean la conquista y el dominio en el caso del ataque. En cuanto a una revolución, el fin puede ser la destrucción de un cuerpo político, el restablecimiento de uno pretérito o, por último, la construcción de

uno nuevo. Estos fines no son lo mismo que las metas, que es lo que en la acción política siempre se persigue; las metas de una política nunca son sino líneas de orientación y directrices que, como tales, no se dan por fijas sino que más bien varían constantemente su configuración al entrar en contacto con las de los otros, que también tienen las suyas. Sólo cuando la violencia se interpone con su arsenal de instrumentos en el espacio entre los hombres, recorrido hasta entonces por la mera habla desprovista de todo medio tangible, las metas de una política se convierten en fines tan inmutables como el modelo según el cual un objeto cualquiera es producido, y que igual que él determinan la elección de los medios, los justifican e incluso los santifican. Aunque una acción política que no está bajo el signo de la violencia no alcance sus metas —y propiamente no las alcanza nunca— no puede decirse que no tenga ningún fin o ningún sentido. En cuanto a los fines no era lo que perseguía, sino que se atenía con más o menos éxito a metas; y sí tiene un sentido, ya que sólo mediante el hablar y el replicar —entre hombres, pueblos, estados y naciones— surge y se mantiene en la realidad el espacio en que todo lo demás ocurre. Lo que en lenguaje político se denomina ruptura de relaciones sacrifica este espacio, y toda acción con medios de violencia destruye primero este espacio *entre* antes de aniquilar a aquellos que viven más allá de él.

Por lo tanto en política debemos diferenciar entre fin, meta y sentido. El sentido de una cosa, a diferencia del fin, está siempre encerrado en ella misma y el sentido de una actividad sólo puede mantenerse mientras dure esta actividad. Esto es válido para todas las actividades, también para la acción, persigan o no un fin. Con el fin de algo ocurre precisamente lo contrario; sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que la creó ha llegado a su término —exactamente igual como la existencia de cualquier objeto producido comienza en el momento en el que el productor le da el último retoque. Finalmente, las metas a que nos orientamos,establecen los criterios conforme a los que debe juzgarse todo lo que se hace; sobrepasan o transcienden el acto en el mismo sentido en que toda medida transciende aquello que tiene que medir.

A estos tres elementos de toda acción política —el fin que persigue, la meta vagamente conocida a que se orienta y el sentido que se manifiesta en ella al ejecutarse— se añade un cuarto que, aun sin ser nunca el impulso inmediato de la acción es lo que propiamente la pone en marcha. A este cuarto elemento quiero llamarle el principio de la acción siguiendo a Montesquieu, quien lo descubrió por primera vez en su discusión de las formas de estado en el *Esprit des lots*. Si se quiere entender este principio psicológicamente, puede decirse que se trata de una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí. Tales convicciones fundamentales, que han tenido un rol en el curso de la acción política, se nos han transmitido en gran número, aunque Montesquieu sólo reconoce tres —el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas y el temor en la tiranía. Entre estos principios pueden también fácilmente contarse la gloria tal como la conocemos en el mundo homérico o la libertad tal como la encontramos en la Atenas de la época clásica o la justicia pero también la igualdad si la entendemos como la convicción de la originaria dignidad de todos los que tienen aspecto humano.

Tendremos que hablar más tarde del extraordinario significado de estos principios que mueven al hombre a la acción y de los que ésta se nutre constantemente. Pero aquí, para evitar malentendidos, ya debemos señalar una dificultad. Los principios que inspiran la acción no solamente no son los mismos en las diversas formas de gobierno y épocas de la historia: más bien lo que era principio de la acción en un período puede convertirse en meta a que orientarse en otro o también en fin que perseguir. Así, por ejemplo, la gloria inmortal fue el principio de la acción sólo en el mundo homérico pero permaneció durante toda la Antigüedad como una meta a que orientarse y de acuerdo con la cual juzgar las acciones. Así, la libertad, para poner otro ejemplo, puede ser un principio, como en la polis ateniense, pero puede también ser un criterio para valorar, en una monarquía, si el rey ha sobrepasado los límites de su poder, y en tiempos de revolución puede convertirse muy fácilmente en un fin que se crea poder perseguir directamente.

Para nosotros es suficiente hacer constar que, cuando a la vista de la penuria que los acontecimientos políticos han traído al hombre preguntamos si la política tiene todavía algún sentido, imprecisamente y sin darnos cuenta de los diversos significados posibles de este interrogante, siempre estamos preguntando a la vez toda una serie de cuestiones de otro tipo. Las preguntas que vibran en la que marcó nuestro punto de partida son: *Primero*. ¿Tiene la política todavía algún fin? Lo que quiere decir: ¿son los fines que la acción política persigue merecedores de los medios que puedan emplearse en determinadas circunstancias para su consecución? *Segundo*. ¿Hay todavía en el campo de lo político metas en virtud de las cuales podamos orientarnos confiadamente? Y si las hubiere, ¿no son sus criterios completamente impotentes y utópicos, de manera que toda empresa política, una vez puesta en marcha, no se preocupa más de metas y criterios sino que sigue un curso inherente a ella que nada externo puede detener? *Tercero*. ¿No es la acción política, al menos en nuestro tiempo, precisamente una muestra del fallo de todos los principios, de manera que, en vez de proceder de uno de los muchos orígenes posibles de la convivencia humana y alimentarse de sus profundidades, más bien se adhiere oportunistamente a la superficie de los acontecimientos cotidianos y se deja llevar por ellos en múltiples direcciones, elogiando hoy siempre lo contrario de lo que ayer sucedió? ¿No ha conducido la acción misma al absurdo sacudiendo con ello también los principios u orígenes que quizá previamente la pusieron en marcha?



Éstas son las preguntas que se plantean inevitablemente a cualquiera que empiece a reflexionar sobre la política en nuestro tiempo. Formuladas así no pueden responderse; son preguntas en cierta manera retóricas o exclamativas, que necesariamente permanecen atrapadas en el marco de experiencia que las origina, el cual está determinado y delimitado por las categorías y representaciones de la violencia. Es esencial al fin que justifique los medios necesarios para conseguirlo. Pero, ¿qué fin podría justificar los medios que tal vez aniquilarían a la humanidad y a

la vida orgánica sobre la Tierra? Es esencial a las metas delimitar tanto los fines como los medios, protegiendo de esta manera a la acción del peligro inherente a ella de la desmesura. Pero si esto es así, entonces las metas ya han fallado antes de que fuera evidente que la acción sujeta a fines había resultado no tener ningún fin; pues, de ser así, no hubiera podido suceder nunca que los medios de violencia de que disponen hoy las grandes potencias, y que en un futuro no lejano pueden estar en poder de todos los estados soberanos, se pusieran al servicio de la acción política.

Donde la extraordinaria limitación del horizonte experiencial en que la política nos es accesible según las experiencias de nuestro siglo se muestra más claramente es en el hecho de que involuntariamente, tan pronto nos persuadimos de la falta de fines y metas de la acción, estamos dispuestos a cuestionarnos el sentido de la política en general. La pregunta por los principios de la acción ya no alienta nuestro pensamiento sobre la política desde que la cuestión por las formas de gobierno y por la mejor forma de convivencia humana ha caído en el silencio, esto es, desde las décadas de la revolución americana a principios del siglo XVIII, durante las cuales se discutieron vivamente las posibles ventajas y desventajas de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia, o de cualquier forma de gobierno que como república pudiera unificar elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. Y la pregunta por el sentido de la política, es decir, por los contenidos permanentes y dignos de recuerdo que sólo pueden manifestarse en la convivencia política y en la acción conjunta, no se ha tomado apenas en serio desde la antigüedad clásica. Preguntamos por el sentido de la política pero aludimos a sus fines y metas y sólo los llamamos su sentido porque literalmente ya no creemos en un sentido. Es por eso que tendemos a hacer que los diferentes elementos posibles de la acción coincidan y a creer que una diferenciación entre fin y meta, principio y sentido no sería sino rizar el rizo.

Nuestra falta de disposición a hacer diferenciaciones no impide naturalmente que las diferencias existentes fácticamente se impongan en

la realidad; sólo nos impide concebir adecuadamente lo que realmente sucede. Fines, metas y sentido de las acciones son tan poco idénticos entre ellos que en una misma acción podrían caer en unas contradicciones tales que precipitarían a los propios agentes a dificilísimos conflictos y envolverían a los futuros historiadores, encargados de explicar fielmente lo acontecido, en infinitas disputas interpretativas. Por lo tanto, el único sentido que una acción con los medios de violencia puede manifestar y hacer visible en el mundo es el inmenso poder que tiene la coacción en el trato de los hombres entre ellos, y esto completamente al margen de los fines para los que la violencia fue empleada. Aunque el fin sea la libertad, el sentido encerrado en la acción misma es la coacción violenta; de este conflicto real al máximo surgen entonces aquellas paradojas que nos son tan familiares a través de la historia de las revoluciones: que deba obligarse al hombre a la libertad o que se trate —en palabras de Robespierre— de oponer al despotismo de la monarquía la tiranía de la libertad. La meta es lo único que puede eliminar o al menos suavizar este conflicto mortal entre sentido y fin inherente tanto a las guerras como a las revoluciones. Pues la meta de toda violencia es la paz —la meta pero no el fin, esto es, aquello según lo cual todas las acciones violentas particulares en el sentido de las célebres palabras de Kant (no puede permitirse que en una guerra suceda lo que haría imposible la subsiguiente paz)[50] deben juzgarse. La meta no está encerrada en la acción misma pero tampoco yace en el futuro como el fin. Si debe ser realizable debe permanecer siempre presente —precisamente porque no se ha realizado. En el caso de la guerra, la función de la meta es sin duda poner coto a la violencia; pero entonces entra en conflicto con los fines, cuya consecución movilizó a los medios de violencia; pues estos fines se podrían alcanzar mejor y más rápidamente si se diera libre curso a los medios, o sea, si los medios se organizaran

[50] Kant, *Zum ewigen Frieden*, B12: «Ningún estado debe permitirse en guerra con otro hostilidades tales que hagan imposible la confianza mutua en la futura paz...».

correspondiendo a los fines. El conflicto entre meta y fin surge porque es esencial al fin degradar a medio todo lo que le sirve y rechazar como inútil todo lo que no le sirve. Pero, ya que toda acción violenta se da en el sentido de la categoría medios-fines, no es ningún problema que una acción que no reconoce la meta de la paz —y las guerras desencadenadas por los totalitarismos han situado en el lugar de la paz la conquista o el dominio del mundo— se manifieste en el campo de la violencia siempre como superior.

Puesto que nuestras experiencias con la política se han dado sobre todo en el campo de la violencia, nos parece natural entender la acción política según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado, pues en ellas se hace patente el auténtico sentido de todo acto violento. Tendemos a considerar la paz, que como meta debía mostrar los límites de la violencia y poner coto a su marcha aniquiladora, como algo que procede de un ámbito transpolítico y debe mantener a la política misma dentro de sus fronteras —igual que tendemos a saludar los períodos de paz que también en nuestro siglo se han abierto entre las catástrofes como aquellos lustros o décadas en que la política nos ha concedido un respiro. Ranke acuñó una vez la expresión del primado de la política exterior y no puede haber pensado en otra cosa que en la prioridad que ante todas las demás preocupaciones debe dar el estadista a la seguridad de las fronteras y a la relación de las naciones entre sí porque de éstas depende la mera existencia de estado y nación. Sólo la guerra fría, se está tentado de decir, nos ha enseñado lo que significa en realidad el primado de la política exterior. Ya que si ésta, o, mejor, el peligro que siempre acecha en las relaciones internacionales, son los únicos objetos relevantes de la política, entonces se ha vuelto del revés ni más ni menos que lo que decía Clausewitz de que la guerra es la continuación de la política con otros medios, de modo que la política se convierte ahora en una continuación de la guerra y los medios de la astucia sustituyen transitoriamente a los de la violencia. Y quién podría negar que las condiciones de la carrera armamentista en que vivimos y estamos obligados a vivir, sugieren al menos que lo que dijo Kant res-

pecto a no permitir que ocurriera nada durante la guerra que hiciera imposible más tarde la paz, se ha invertido y vivimos en una paz que no permite que suceda nada que haga imposible una guerra.





SEGUNDA PARTE



Documentos
para el proyecto
Introducción a la política

PRIMER DOCUMENTO

Ideas principales y estructura:
Notas manuscritas de Hannah Arendt

[022380]

Introducción a la política

Es difícil decir qué sea la política. Ante tales cuestiones estamos habituados a dirigirnos a los filósofos, los cuales, por ejemplo, saben mejor qué es la naturaleza que los científicos. De este modo presuponemos que el filósofo habla por todos los hombres, que, aunque no tenga con la naturaleza una relación distinta a la de los demás, ha reflexionado sobre ella mejor y más profundamente.

Ahora bien, ¿ocurre lo mismo con la política? *La enfermedad profesional de los filósofos*. Tienen una prevención contra ella, y no podemos creerlos tan ciegos o confiar en que lo hacen lo mejor posible. Por otro lado: ¿quién, si no los filósofos, quién debe darnos información?

Pero los filósofos hablan por todos los hombres, por lo tanto, su prejuicio es un prejuicio humano. En tanto que realmente humanos, todos tenemos un prejuicio contra la política.

Comparemos la falta de calidad de la antropología kantiana —¡¿qué es el hombre?!— con la falta de realismo de los *Nomoi* de Platón.

[022381]

Introducción a la política

Prólogo o primer párrafo: una encuesta reveló: el punto central es «la preocupación por el hombre». El hombre se preocupa por sí mismo. (Descubrimiento del Sí-mismo.) Así desde el comienzo de la Era Moderna. En contra: el punto central de toda política es la preocupación por el *mundo*. El desierto y los *oasis*. El peligro de llevar el desierto al oasis. La descolocación del mundo. La política se propone el cambio o el mantenimiento o la fundación del mundo.

Los únicos que todavía creen en el mundo son los artistas —la duración de la obra de arte refleja el carácter duradero del mundo. No pueden permitirse la alienación del mundo. El peligro es arrastrarlos a la descolocación, o sea, desertizar los oasis. Por otra parte el solo hecho del arte muestra que el hombre es lo único que ha quedado intacto. De no ser así, no tendríamos ningún arte, solamente *kitsch*.

La alienación del mundo de la Edad Moderna ha penetrado en la política con Marx, que habla de la alienación del hombre de sí mismo. Lo decisivo es que Marx únicamente quería cambiar el mundo para liberar al hombre, para liberarlo del mundo. El hombre debía tener tanto tiempo como fuera posible para sí mismo, para el desarrollo de su sí-mismo; éste era el concepto de libertad. Éste el humanismo marxiano.

Las ideologías —ni sustitutivas de la religión ni de la política, siempre y cuando lo sustitutivo todavía debe tener algo que ver con lo sustituido.

Desierto: Cuando la amenaza es la exterminación de la vida orgánica la preocupación ya no es el hombre.

El descubrimiento kantiano de lo público y la pluralidad de mano de lo bello. En lo *bello*, sin embargo, aparece *el mundo*, no la humanidad sino el mundo habitado por el hombre.

[022382]

Introducción a la política

Las experiencias fundamentales de la Antigüedad: polis - fundación - exilio y regreso del exilio.

Filosofía - política: Tanto en Parménides como en Heráclito ya la pretensión de saber lo que la pluralidad de los hombres nunca podían saber, lo inaudito, lo extraño a la multitud. En este sentido Parménides formula las opiniones aparentes de la multitud de un modo que resuena en Heráclito — filósofos entre ellos. «Tiranos espirituales» 653.[51]

Juzgar: la imposibilidad de subsumir lo individual — Kant. Subsumir: no filosófica sino científicamente. Alcanzar lo individual: éste es el objetivo de la política. Expresado kantianamente: el problema —que, según Jaspers, lo desvió a la doctrina y que, en cualquier caso, dejó sin resolver— era el «paso de lo a priori a lo posteriori» y el término medio es en Kant el «esquema de la imaginación» (véase rebasar el entendimiento, el subsumir, se realiza en el «juicio reflexionante»). Juicio reflexionante: Jaspers 477:[52] «tenemos una experiencia de lo particular y lo pensamos bajo el supuesto de un universal no conocido» (contra: subsumir, donde partimos de lo universal = juicio determinante).

[022383]

Sobre el concepto de dominación: El *rex* romano, a diferencia del *basileus*, estaba realmente construido análogamente a la familia y por eso se le odiaba tanto en la Roma republicana. Otra vez la conversión en imperio se realizó en el sentido de la *regresión*.

---

[51] La cifra se refiere a Karl JASPERS, *Die großen Pkilosophen: Erster Band*, Munich, Piper, 1957, pág. 653.

[52] Ob. cit., pág. 477.

El estar sometido a leyes no altera para nada tal omnipotencia. Esto es lo que distingue al rey del tirano. Legislar sin actuar ni ejercer no es acción política y no confiere por lo tanto ningún poder. (?) También al rey se le considera un obediente —obedece las leyes (Mommsen, 64-74).[53]

Sobre juzgar: juzgar según precedentes y sólo en su defecto según fundamentos — lo particular tratado como universal.

Del desierto y los oasis: si salimos del arte, de los oasis, para aventurarnos en el desierto, o mejor, para hacer retroceder al desierto, podemos apelar a Kant, cuya auténtica filosofía *política* se encuentra en la KU [Crítica del Juicio] y se inspira en el fenómeno de lo bello.

[022384]

Introducción a la política

Distribución:

1. Cap. De los instruidos y sus detractores. El prejuicio de los instruidos: La política o es dominación o es cuidado de la existencia. Contra el prejuicio: reflexión histórica: la política no ha sido en absoluto siempre dominación —romanos, *rex*, reyes homéricos, Heródoto; y en absoluto siempre cuidado de la existencia: la política comenzaba donde acababa la preocupación por la vida. De ahí la virtud cardinal: la valentía. Aquiles y Maquiavelo.

Además, históricamente ambos prejuicios van juntos. En el ámbito del cuidado de la vida: dominación. El *rex* y la regresión romana.

El prejuicio fundamental: que siempre ha habido política. En contra, Aristóteles, en definitiva el origen de la *palabra*.

Siempre existiría la necesidad de la vida, la cual a su vez obligaría a los hombres a dividirse entre los que obedecen y los que mandan. Por

[53] Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, 3 vols., 5. edic, Berlín Weidmann, 1868-1870, vol. 1.

mor de la vida: guerra contra todos. Por mor de la seguridad: dominación. Por lo tanto, *point of reference*: la vida. El prejuicio es que la política sea una necesidad vital.

Desde un punto de vista histórico, por lo tanto, no todos los períodos son igualmente significativos para la política. Donde preocupación por la vida: ninguna política. Prepolítica.

Las experiencias fundamentales de la política en occidente: Polis

—Res publica— Exilio (Moisés) ninguna repetible — los judíos lo intentan — pero sólo en ellos un conocimiento posible.

Hemos resuelto el problema de la vida. — ¿Y ahora qué? Sólo aho-ra se puede entre todos construir un mundo contra la muerte — o contra «echar a perder el día» (Mommsen).[54]

[022385]

2. Cap. Los prejuicios filosóficos: contra la pluralidad, el estar juntos, y contra las *opiniones*. Aquí mucho más seriamente porque no un prejuicio sobre la política sino una condena de lo que la política es de hecho.

Origen histórico en Platón — Sócrates. El estar-consigo-mismo frente al unos-con-otros de las opiniones. El actuar no aparece. La postura del filósofo y el político. (Prejuicio más débil donde el filósofo no Dios, como en los países anglosajones.)

3. Cap. La posición socrática: el único filosofar, que tiene lugar públicamente. En contra, la Academia.

Presupuesto: que yo, cuando estoy conmigo mismo (= pensar) soy dos y no uno. La pluralidad penetra en la soledad. Por eso: no contradecirse — lógica y éticamente (La virtud es enseñable — sin duda, como todos los colectivos políticos atestiguan: lo que no es enseñable es

---

[54] Mommsen, ob. cit., vol. 1, pág. 695: «Mientras en la Grecia auténtica... la vida apenas parece merecer la pena, e incluso los mejores, el uno con la copa, el otro con la espada, el tercero con el estudio echan a perder el día...».

el bien). Sócrates: sé como quisieras parecer, parte de lo público de su apariencia y brillo. Maquiavelo: parece lo que quisieras ser: parte del ser (ante Dios pero sin Dios: vanidad. Pues nadie puede «ser» sin alguien que mire. Esta es la mundanidad del hombre).

Excepción: no el *daimonion* sino el «sumergirse», donde ya no se piensa. Aquí, en el *thaumazein*, en efecto *uno*.

El extremo opuesto: cómo soy *uno* a través de los otros.

Ad 1) Aquí los fundamentos de experiencia para lo más extremamente universal, que no es articulable. Donde acaba el habla acaba la política.

[022386]

4. Cap.: pluralidad en las formas de gobierno

[022387]

Los tópicos antipolíticos:

1. La política es cuidado de la existencia. (Implícito: lo superior empieza después de la política.)

2. La política es necesaria porque los hombres no son ángeles.

3. La política es dominación.

El tópico pro-político:

El hombre es un ser político.

[022388]

Lo que sigue se refiere a todo: una introducción a la política y no la ciencia política. Lo que todo ciudadano debe, necesita y puede saber sobre la política: cuál es el ámbito y cuáles sus fronteras, qué ocurre en él y cuáles son las reglas de juego que lo rigen, qué cualidades deben movilizarse y cuáles son las virtudes que hay que desarrollar. Qué es lo político en

que siempre vivimos y cuáles las formas respectivas que adopta y que llamamos formas de gobierno. Además daré algún aviso a los instruidos en medio de sus detractores. No para su instrucción sino porque lo experimentado no les convence —con razón—, si no se indica al respecto de dónde procede lo simple.

[022389]

§ 1: Los prejuicios contra la política y su justificación:
Sistema de intereses de la política interior
Abolición de la política mediante la política. Muerte del estado —
Política exterior: bomba atómica
(La política hoy)

§ 2: Los prejuicios sobre la política y su justificación:
La política en la Edad Moderna
La política como ordenamiento de la existencia — vida. Mundo
- como defensa del mal
- como dominación

§3: La condena de la política por los filósofos
En contra:

§ 4: El hombre es un ser político
Cap. 2: determinados conceptos como honor — gloria — valentía — etc.

SEGUNDO DOCUMENTO

Hannah Arendt a Klaus Piper, 7 de abril de 1959

Querido Klaus Piper, seguramente ha esperado Ud. durante mucho tiempo esta carta, la respuesta a la suya del 4 de marzo en que me preguntaba por la Introducción a la política. Permítame entrar inmediatamente *in media res*.

Antes de que nos pongamos de acuerdo sobre fechas debe Ud. saber cómo están las cosas. Ya no recuerdo si le dije en Frankfurt[55] que empezaría el libro con un extenso capítulo sobre la cuestión de la guerra. No una discusión sobre la situación actual sino sobre lo que significa la guerra para la política en general. El motivo para tal comienzo era muy sencillo: vivimos en un siglo de guerras y revoluciones, y una introducción a la política no empezaría bien si no fuera con lo que nos lleva a ella en tanto que contemporáneos. Al principio había pensado esto como una introducción porque a mi parecer las guerras y las revoluciones quedan fuera del ámbito político en sentido propio. Están bajo el signo de la violencia y no, como la política, bajo el signo del poder. Por lo tanto, me propuse añadir a continuación del capítulo sobre la guerra —que ya contenía multitud de subcapítulos— lo que pensé que podría ser un capítulo sobre la revolución. Pero me equivoqué en todo el asunto. Está claro que la guerra y la revolución: el rol de la violencia en la política resultarían aproximadamente tan largos como el libro entero. Y ahora la pregunta es: ¿debemos dividir la historia y publicar la introducción en dos volúmenes? 1. Volumen: guerra y revolución. El rol de la violencia

---

[55] En septiembre de 1958 Arendt y Piper se encontraron en Frankfurt del Meno con motivo de la concesión a Jaspers del Premio de la paz de los libreros alemanes.

en la política. 2. Volumen: la introducción propiamente dicha, para la que necesitaríamos un título específico, ya que el de introducción sería preferible para toda la obra.

Ya ve que si Ud. quiere tendrá más de lo que quería, aunque con un retraso considerable. Pero está claro que no le ata ningún contrato. No necesita decidirse hasta que no haya visto la cosa. He olvidado decir que he escrito de nuevo un capítulo introductorio a este libro sobre la violencia con el título: ¿Tiene la política todavía algún sentido?[56] A esta pregunta responde el último capítulo de la parte sobre la revolución. Por lo tanto el libro es en conjunto una totalidad *on its own feet* [sobre sus propios pies].

Y ahora los detalles técnicos, que son más bien complicados. La parte sobre la guerra no está lista en alemán (esto es, no en su versión definitiva)[57] pero puede ultimarse rápidamente. Sin embargo, la parte sobre la revolución la escribí en inglés porque la necesitaba para Princeton;[58] podría estar lista a finales de mayo. Le enviaré una copia tan pronto esté completa. Espero que todo el paquete pueda estar traducido en junio o julio (no es cosa suya, *my funeral* — como aquí decimos) y entonces intentaré tenerlo listo para la impresión alemana entre agosto y septiembre. *Lo intentaré* — no estoy segura, tengo que preparar Hamburgo[59] y todavía tengo pendiente aquí un volumen de ensayos.[60] En junio y julio quiero haber acabado la guerra. Esto significa que Ud. recibiría la segunda parte del libro para su revisión a principios de junio y la primera parte a principios de agosto. Personalmente preferiría dejar correr todos los plazos y que Ud. publicara cuando le conviniera. Los plazos tienen sobre mí un efecto deprimente y tampoco me ayuda tener constantemente

---

[56] Véanse los fragmentos 3a y 3d.

[57] Puede estarse refiriendo a los fragmentos 3b y 3c.

[58] Alude a la serie de conferencias «On revolution».

[59] Es decir, el discurso de agradecimiento por el Premio Lessing que la ciudad de Hamburgo había concedido a Hannah Arendt el 28 de septiembre de 1959.

[60] Se trata de la publicación de *Between Past and Future.*

mala conciencia. Además, seguramente tendremos que mudarnos. Demasiado aburrido de explicar. Pero si en el verano, junto con todos los otros quebraderos, me viene a cuestas una mudanza,[61] perderé lisa y llanamente un mes y entonces ya no cuadrará ningún plazo.

... La pregunta sigue siendo naturalmente si mi nuevo plan puede servirle para su nueva colección. A mí me parece que debería funcionar. Pero es difícil apreciarlo. Naturalmente también puede Ud. preguntarse cuánto tiempo transcurrirá hasta que le remita el segundo volumen. Y esto no puedo decirlo ahora mismo. Cuando tenga listo el primero, tengo que preparar, antes de escribir el segundo, la impresión alemana de la *Human Condition*. Si no estuviera Ud. seguro del asunto de los dos volúmenes, también me parecería acertado publicar el primero por separado sin hacer ninguna alusión a que se trata de una introducción a una introducción.

---

[61] En diciembre de 1959 Hannah Arendt y su marido, Heinrich Blücher, se mudaron a su nueva casa: 370 Riverside Drive en Manhattan (Nueva York). Allí vivió ella hasta su muerte (1975).

TERCER DOCUMENTO

Descripción del proyecto para la Rockefeller Foundation, diciembre 1959

El título provisional del libro que tengo la intención de escribir es *Introducción a la política*. Lo planifico desde hace al menos cuatro años; el libro, por lo tanto, ya está comprometido por contrato con un editor americano y con mi editor en Alemania. De amplias partes de él ya existe una primera redacción. La razón por la que he tenido que demorarme ha sido la siguiente: la actividad política humana central es la acción; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se la confunde, tales como labor y trabajo. Por lo tanto, escribí primero el libro que apareció en 1958 con el título *The Human Condition*; que trata de las tres principales actividades humanas: labor [*labor*], trabajo [*work*] y acción [*action*], desde una perspectiva histórica. Debería haberse llamado *Vita activa*. De hecho, es una especie de prolegómenos al libro que ahora me propongo escribir, el cual continuará donde aquel acababa. En términos de actividades humanas se ocupará exclusivamente de la acción y el pensamiento [*thought*].

El objeto del libro es doble.

Primero: un reexamen crítico de los conceptos tradicionales capitales del pensamiento político así como de sus estructuras conceptuales —tales como medios y fines; autoridad; gobierno; poder; ley; guerra; etc. Por crítica no entiendo «demolición». Intentaré descubrir de dónde proceden dichos conceptos antes de que se convirtieran en algo así como monedas fuera de curso y generalizaciones abstractas. Por lo tanto exa-

minaré las experiencias concretas, históricas y políticas en general, que dieron origen a conceptos políticos. En cuanto a las experiencias que se ocultan tras la mayoría de estos conceptos obsoletos, siguen siendo válidas, y deben ser recuperadas y reactualizadas si se desea escapar a ciertas generalizaciones que se han revelado perniciosas. Un buen ejemplo de este método podría ser el artículo «*What is Authority?*», que apareció en el anuario de la *Association for Political and Legal Philosophy Nomos* en 1958.

Segundo: Un examen más sistemático de aquellas esferas del mundo y de la vida humana que llamamos propiamente políticas, esto es, del ámbito público por una parte y de la acción por otra. Aquí me ocuparé principalmente de los diversos modos de la pluralidad humana y de las instituciones que les corresponden. En otras palabras, reexaminaré la vieja cuestión de las formas de gobierno, sus principios y sus modos de acción. En términos de pluralidad humana, existen básicamente dos maneras de estar juntos: con otros hombres iguales a uno, de donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar. A partir de aquí, el libro debería acabar con una discusión sobre la relación entre actuar y pensar o entre política y filosofía.

He enumerado estos dos propósitos por brevedad, lo que no significa que el libro vaya a tener dos partes. Lo ideal sería que estas dos líneas estuvieran tan entrelazadas que el lector difícilmente se diera cuenta de su duplicidad.

FUENTES PARA LOS FRAGMENTOS Y DOCUMENTOS PUBLICADOS*

Fragmento 1: *¿Qué es la política?* (agosto 1950)

de: «Denktagebuch» n. 1, págs. 23-29, en: LC-Cont. 79 [= 72 de la vieja numeración]; 7 páginas manuscritas

Fragmento 2a: *El prejuicio contra la política y lo que la política es hoy de hecho*

de: LC-Cont. 79 [= 72 de la vieja numeración], carpeta «Miscellaneous Loose Pages», págs. 022859-022862; páginas 1 a 4 mecanografiadas

Fragmento 2b: *Prejuicio y juicio*

de: LC-Cont. 79 [= 72 de la vieja numeración], carpeta «Miscellaneous Loose Pages», págs. 022863-022871; páginas 1 a 8 mecanografiadas;

Fragmento 3a: *Presentación: ¿Tiene la política todavía algún sentido?*

de: LC-Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración], págs. 022304-022309, pág. 022377; páginas 0011 a 006, página 1 mecanografiada

Este fragmento ya ha aparecido en francés (traducido por Patrick Lévy) con el título «La politique a-t-elle encore un sens?», en *Ontologie et Politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, edit, por Miguel Abensour y otros, París, Ed. Tierce (Littérales, 2), 1989, págs. 163-168.

* LC = Library of Congress, Washington, DC, USA; Cont. = Container, esto es, un recipiente de cartón en que se conservan varias carpetas [*folders*]. El legado «The Papers of Hannah Arendt» comprende, según la nueva numeración, 92 de estos *containers*.

Fragmento 3b: *Primer capítulo: el sentido de la política*

de: LC-Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración] páginas 01 a 28 mecanografiadas

Fragmento 3 c: *Segundo capítulo: la cuestión de la guerra*

de: LC-Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración], págs. 022345-022376; páginas 1 a 29 mecanografiadas

Fragmento 3d: *Presentación: el sentido de la política*

de: LC-Cont. 67 [=60 de la vieja numeración]; páginas 1 a 10 mecanografiadas

Documento 1: *Introducción a la política* [notas manuscritas]

de: LC-Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración]; págs. 022380-022389; 10 páginas mecanografiadas

Documento 2: *Hannah Arendt a Klaus Piper*

de: LC-Cont. 30 [= 26 de la vieja numeración]; págs. 003770-003771; 2 páginas mecanografiadas en papel de copia

Documento 3: *Descripción del Proyecto*

de: LC-Cont. 23 [= 20 de la vieja numeración]; carpeta «Rockefeller Foundation», pág. 013872; 1 página mecanografiada en papel de copia

Comprensión y política

(Las dificultades de la comprensión)



Mucha gente opina que no se puede luchar contra el totalitarismo sin comprenderlo. Afortunadamente, esto no es cierto; si lo fuese, nuestro caso no tendría esperanza. La comprensión (*understanding*), diferenciada de la información correcta y del conocimiento científico, es un proceso complicado que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin final, en constante cambio y variación, por medio de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, esto es, intentamos sentirnos a gusto en el mundo.

El hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha provocado el equívoco habitual *tout comprendre c´est tout pardonner*. Sin embargo, el perdón tiene poco que ver con la comprensión, ya que no es ni su condición ni su consecuencia. El perdón (sin duda una de las más grandes capacidades humanas y quizá la más valiente de las acciones, en la medida en que intenta lo aparentemente imposible —deshacer lo que ha sido hecho— y consigue llevar a cabo un nuevo comienzo donde todo parecía haber concluido) es una acción única y culmina en un solo acto. La comprensión, por el contrario, no tiene fin y, por lo tanto, no produce resultados ciertos; es el modo específicamente humano de vivir, porque cada individuo singular necesita reconciliarse con un mundo en el que ha nacido como un extraño y en el que, en la medida de su específica unicidad, siempre permanecerá como un extraño. La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte. En la medida en que la aparición de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, comprender el totalitarismo no supone perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas son posibles.

Mucha gente bienintencionada quiere abreviar este proceso de comprensión a fin de educar a los demás y elevar el tono de la opinión pública. Piensan que los libros pueden ser armas y que se puede combatir con la palabra. Pero las armas y el combate pertenecen a la esfera de la violencia, y ésta, que es distinta del poder, es muda; la violencia empieza allí donde el discurso acaba. Las palabras usadas con el propósito de combatir pierden su cualidad de discurso: se transforman en clichés. La difusión con la que los clichés se han introducido subrepticiamente

en nuestro lenguaje y discusiones cotidianas nos puede indicar bastante bien no sólo hasta qué punto nos hemos privado de la facultad del discurso, sino además hasta qué punto estamos dispuestos a usar medios violentos más efectivos que los malos libros con los que resolver nuestras disputas (y sólo los malos libros pueden ser buenas armas).

El resultado de estas pretensiones es el adoctrinamiento. Éste, como un intento de comprensión, trasciende el ámbito comparativamente sólido de los hechos y las cifras, de cuya infinitud trata de escapar; como si fuese un atajo en el mismo proceso de trascender, arbitrariamente lo interrumpe pronunciando afirmaciones apodícticas que pretenden tener la misma exactitud de los hechos y cifras, destruyendo la actividad de la comprensión misma. El adoctrinamiento es peligroso porque surge principalmente de una perversión no del conocimiento, sino de la comprensión. El resultado de la comprensión es el sentido, que hacemos brotar en el mismo proceso de vivir, en la medida en que intentamos reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos.

El adoctrinamiento sólo puede favorecer la lucha totalitaria contra la comprensión y, en cualquier caso, introduce el elemento de la violencia en toda la esfera de la política. Un país libre hará un uso muy pobre de ésta en comparación con la educación y la propaganda totalitarias; al emplear y entrenar a sus propios "expertos", que "comprenden" la información de los hechos añadiendo una "evaluación" no científica a los resultados de las investigaciones, lo que hacen es anticipar esos elementos del pensamiento totalitario que existen en la actualidad en todas las sociedades libres.[1]

---

[1] Los hechos deben ser suficientes; sólo pierden su peso e intensidad por medio de la evaluación o del sermón moral. Ya no contamos con una moralidad aceptada sobre la que puedan sustentarse los sermones, y todavía no tenemos ninguna regla que pueda promover la evaluación no arbitraria. La actual lucha contra el totalitarismo necesita nada más que un flujo constante de información fiable. Y si de esos hechos brota un llamamiento –a la libertad y a la justicia– que movilice a la gente a la lucha, entonces ese llamamiento no será una pieza de retórica abstracta.

Éste es, sin embargo, sólo una parte del problema. No podemos aplazar nuestra lucha contra el totalitarismo hasta que lo hayamos "entendido", porque no lo haremos, y no podemos esperar comprenderlo definitivamente, hasta que no haya sido definitivamente vencido. La comprensión de los asuntos políticos e históricos, en cuanto que éstos son tan profunda y fundamentalmente humanos, tiene algo en común con la comprensión de las personas: sólo conocemos quién es esencialmente alguien tras su muerte. Y ésta es la verdad del dicho clásico *nemo ante mortem beatus esse dici potest*. (Para los mortales, el final y lo eterno comienzan sólo después de la muerte).

La manera más obvia de huir de este razonamiento es equiparar el gobierno totalitario con alguno de los bien conocidos males del pasado, tales como la agresión, la tiranía o la conspiración. Parece que aquí estamos pisando terreno firme, ya que junto con esos males creemos que hemos heredado la sabiduría del pasado para guiarnos a través de ellos. Pero el problema con esa sabiduría es que desaparece de nuestras manos, por así decirlo, tan pronto como intentamos aplicarla honestamente a las experiencias políticas claves de nuestro tiempo.[2] Todo lo que conocemos del totalitarismo demuestra una horrible originalidad, que ningún tipo de paralelismo histórico rebuscado puede mitigar. Podemos escapar de su impacto sólo si decidimos no centrarnos en su verdadera naturaleza, y nos permitimos vagar en las interminables conexiones y similitudes que ciertos aspectos de la doctrina totalitaria muestran necesariamente con teorías muy cercanas del pensamiento occidental. Tales similitudes son innegables. En el terreno de la teoría pura y de los

[2] Comprender la naturaleza del totalitarismo –que sólo puede comprenderse después de haber analizado y descrito sus orígenes y sus estructuras– es, por tanto, casi idéntico con la comprensión del verdadero corazón de nuestro siglo. Y esta tarea es probablemente sólo un poco más ardua de realizar que el intento de saltar más allá de nuestra propia sombra. Su valor político práctico es incluso más dudoso que los esfuerzos de los historiadores, cuyos resultados, al fin y al cabo, pueden utilizarse con propósitos políticos no inmediatos, sino de largo alcance.

conceptos aislados no puede haber nada nuevo bajo el sol, pero esas semejanzas desaparecen completamente tan pronto como dejamos a un lado las formulaciones teóricas y nos concentramos en su aplicación práctica. La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque una nueva "idea" ha irrumpido en el mundo, sino porque sus acciones constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; ha hecho estallar nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios para los juicios morales.

En otras palabras, el fenómeno del totalitarismo, el suceso mismo que intentamos y debemos intentar comprender, nos ha desprovisto de nuestras tradicionales herramientas para la comprensión. En ninguna otra parte se ha mostrado tan claramente esta propiedad, que nos deja perplejos, como en el abismal fracaso de los juicios de Nuremberg. El intento de reducir la política demográfica nazi a los conceptos criminales de asesinato y persecución, ha dado como resultado, por un lado, que la verdadera enormidad de los crímenes haya dejado reducido al ridículo cualquier castigo que imaginemos, y, por otro lado, que ningún castigo pueda ser aceptado como "legal", ya que esto presupone, junto con la obediencia al mandato "no matarás", la existencia de una escala de motivos, de atributos por los que las personas se convierten en asesinos y hacen de ellas unos asesinos, motivos que obviamente estaban ausentes en los acusados.

Si bien no podemos esperar que la comprensión nos proporcione resultados que sean especialmente útiles o iluminadores en la lucha contra el totalitarismo, ésta debe acompañarnos en la batalla si queremos que sea algo más que una mera lucha por la supervivencia. En la medida en que los movimientos totalitarios han brotado en el mundo no totalitario (cristalizando elementos ya presentes en ese mundo, puesto que los gobiernos totalitarios no han caído del cielo), el proceso de comprensión es, claramente, y quizás ante todo, un proceso de autocomprensión, pues aunque conocemos meramente lo que estamos combatiendo, pero sin comprenderlo todavía, conocemos y comprendemos aún menos para qué estamos luchando. Y la resignación, tan

característica de Europa durante la última guerra y tan acertadamente descrita por un poeta inglés que decía: "*We who lived by nobled dreams/defend the bad against the worse*", no nos bastará. En este sentido, la actividad de la comprensión es necesaria; si bien por sí misma no puede inspirar la lucha o suministrar objetivos que de otro modo se perderían, sólo ella puede dar un sentido y propiciar nuevos recursos al espíritu y al corazón humano, que quizá sólo logren desempeñar un papel una vez que se gane la batalla.[3]

Aunque el conocimiento y la comprensión no son lo mismo, están relacionados. La comprensión se basa en el conocimiento, y éste no puede proceder sin una comprensión preliminar y todavía no articulada. Esta comprensión preliminar denuncia el totalitarismo como una forma de tiranía y determina que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad. Es cierto que quien no se movilice sobre esta base no lo hará sobre ninguna otra. Sin embargo, muchas otras formas de gobierno han negado la libertad, aunque nunca tan radicalmente como los regímenes totalitarios, así que esta negación no es la clave principal para entender el totalitarismo. Pero la comprensión preliminar, no importa cuan rudimentaria o incluso irrelevante sea, será más eficaz que la información más fiable, el análisis político más agudo o el más amplio

[3] Sólo después de ganar la batalla contra el totalitarismo, se hace necesario por motivos políticos prácticos trascender las limitaciones de los hechos y de la información y desarrollar alguna comprensión de sus elementos, la cristalización que causa el totalitarismo. Ya que estos elementos no dejan de existir con la derrota de uno o de todos los gobiernos totalitarios. Así, por ejemplo, la presencia de los elementos del nazismo que no sólo hizo posible la victoria nazi en Europa, sino además de una manera tan vergonzosamente fácil. Si las potencias extraeuropeas del mundo que necesitaron seis años para derrotar a la Alemania de Hitler hubieran llegado a entender estos elementos, no hubieran apoyado la restauración del statu quo en Europa –con su antiguo sistema político de clases y partidos que, como si nada hubiese pasado, siguieron desintegrando, preparando así el terreno para los movimientos totalitarios– y hubieran prestado toda su atención a las poblaciones de refugiados y a la expansión de la carencia de Estado.

conocimiento acumulado, a la hora de impedir a la gente unirse a un movimiento totalitario.[4]

La comprensión precede y continua el conocimiento. La comprensión preliminar, que está en la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hacer del conocimiento algo con sentido. La descripción histórica y el análisis político[5] no pueden probar que exista algo como la *naturaleza* o la esencia del gobierno totalitario simplemente porque haya una *naturaleza* del gobierno monárquico, republicano, tiránico o despótico. Esta naturaleza específica es dada por supuesta por la comprensión preliminar en la cual se basan las mismas ciencias, y este tipo de comprensión permea como una cosa normal, pero sin análisis crítico, todo su vocabulario y terminología. La verdadera comprensión siempre vuelve a los juicios y prejuicios que preceden y guían la investigación científica estricta. Las

---

[4] Por eso, parece bastante dudoso que ese tipo de conocimiento comprehensivo, que todavía no es comprensión y no se ocupa de la esencia del totalitarismo, pueda producirse mediante la investigación organizada. Hay grandes oportunidades para que los datos relevantes sean sepultados en una avalancha de observaciones o estadísticas por un lado y evaluación por otra, ninguna de las cuales nos dice nada acerca de las condiciones históricas y las aspiraciones políticas. Sólo manifiestan algo las fuentes mismas –documentos, discursos, informes y cosas de este tipo–, y este material es accesible fácilmente y no necesita ser organizado e institucionalizado. Estas fuentes tienen sentido para los historiadores y los científicos políticos; se vuelven ininteligibles sólo cuando se les pide que proporcionen información acerca de la imagen del padre, el superego, las maneras equivocadas de poner los pañales, o si se abordan con estereotipos fijos en la cabeza, tales como las clases medias bajas, la burocracia, los intelectuales y demás. Obviamente, las categorías de las ciencias sociales, a pesar de haberse estereotipado, son más adecuadas para producir algunas ideas en esta materia que las categorías de los psicólogos, aunque sólo sea porque son abstraídas del mundo real y no de un mundo de sueños. Desafortunadamente, de hecho, no hay mucha diferencia. Desde que la imagen del padre invadió las ciencias sociales y las clases medias bajas las ciencias psicológicas, las diferencias entre las dos se han vuelto insignificantes.

[5] Al estar fundamentadas solamente en la comprensión preliminar, deben producir bastantes resultados y ocuparse de bastantes cosas como para dar al diálogo de la comprensión su contenido concreto y específico.

ciencias sólo pueden aclarar, pero nunca probar o negar, la comprensión preliminar acrítica de la que parten. Si el científico, mal guiado por su propia pesquisa, comienza a creerse un experto en política y a menospreciar la comprensión popular de la que ha partido, entonces perderá inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común, que es el único capaz de guiarle con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones. Si, por otro lado, el estudioso quiere trascender su propio conocimiento –y no hay otra manera de proporcionarle sentido que trascenderlo–, deberá ser humilde de nuevo y escuchar muy atentamente el lenguaje popular, en el que palabras como "totalitarismo" son usadas cotidianamente como clichés políticos y utilizadas incorrectamente como eslóganes, a fin de restablecer la conexión entre conocimiento y comprensión.

El uso popular de la palabra "totalitarismo" para denunciar algunos de los mayores males políticos viene de unos cinco años atrás. Hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, e incluso durante los primeros años de la postguerra, el término para designar el mal en política era "imperialismo", y como tal se usaba para denotar la agresión en política exterior. Esta identificación era tan perfecta que los dos términos podían intercambiarse el uno por el otro. De una manera parecida, "totalitarismo" se usa hoy en día para designar el ansia de poder, el deseo de dominar, el terror, y lo que se denomina una "estructura monolítica del Estado". El cambio en sí mismo es digno de destacar. "Imperialismo" siguió siendo un término popular bastante tiempo después del surgimiento del bolchevismo, del fascismo y del nazismo; obviamente, o la gente todavía no se había puesto al día con los hechos o bien no creyó que estos nuevos movimientos pudiesen finalmente dominar todo el período histórico. Ni siquiera una guerra contra un poder totalitario, sino sólo la caída real del imperialismo (lo que se aceptó después de la liquidación del imperio británico y la entrada de la India en la Commonwealth) marcó el momento en el que se admitió que el nuevo fenómeno del totalitarismo había tomado realmente el lugar del imperialismo como el hecho político central de la época.

Aunque el lenguaje popular reconoce, pues, un nuevo hecho al aceptar una nueva palabra, invariablemente utiliza tales conceptos como sinónimos de otros que significan viejos y conocidos males –agresión y deseo de conquista en el caso del imperialismo, terror y ansia de poder en el caso del totalitarismo. La preferencia por una nueva palabra indica que todo el mundo sabe que algo nuevo y decisivo ha ocurrido, mientras que un uso continuado, esto es, la identificación del fenómeno nuevo y específico con algo familiar y a menudo general, nos indica la falta de voluntad para admitir que algo fuera de lo ordinario ha sucedido en realidad. Es como si con el primer paso –encontrar un nuevo nombre para la nueva fuerza que determinará nuestros destinos políticos- nos orientáramos a través de nuevas y específicas condiciones, mientras que con el segundo paso –como si lo repensáramos– nos arrepintiésemos de nuestra audacia y nos consoláramos pensando que no podrá ocurrir nada peor o menos conocido que la común maldad humana.

Como expresión de la comprensión preliminar, el lenguaje popular inicia el proceso de la verdadera comprensión.[6] Su descubrimiento debe seguir siendo el contenido de la verdadera comprensión, si no quiere correr el peligro siempre presente de perderse en las nubes de la mera especulación. La comprensión común acrítica por parte de la gente ha sido, más que ninguna otra cosa, la que ha inducido a toda una generación de historiadores, economistas y científicos políticos a dedicar sus mejores esfuerzos a investigar las causas y consecuencias del imperialismo y, al mismo tiempo, a malinterpretarlo como una "construcción de imperios" a la manera asiria, egipcia o romana, y a entender erróneamente sus motivos profundos como un "deseo de conquista", describiendo a Cecil Rhodes como un segundo Napoleón y a éste como un segundo Julio César. De igual modo, el totalitarismo se ha convertido en un tema admitido de estudio sólo cuando la comprensión

[6] El lenguaje popular que expresa la comprensión popular expone a nuestro esfuerzo de comprensión a su descubrimiento principal y, al mismo tiempo, a su mayor peligro.

preliminar lo ha reconocido como el tema central y el peligro más significativo de nuestro tiempo. Una vez más, las interpretaciones usuales, incluso en los niveles más altos de la investigación, se dejan guiar por la comprensión preliminar, equiparando la dominación totalitaria con la tiranía o la dictadura de un solo partido, cuando no explican el fenómeno reduciéndolo a causas psicológicas, históricas o sociales, que son relevantes para un solo país, Alemania o Rusia. Resulta evidente que tales métodos no hacen avanzar los esfuerzos para comprender, ya que esconden todo lo que no resulta familiar y necesita ser comprendido en un revoltijo de familiaridades y verosimilitudes.[7] Como una vez señaló Nietzsche, el terreno del "desarrollo de la ciencia" "disuelve lo conocido en lo desconocido: pero la ciencia quiere hacer lo opuesto y está inspirada por el instinto de reducir lo desconocido a algo conocido" (Voluntad de poder, § 608).

Si es cierto que estamos ante algo que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios para juzgar, ¿no se habrá vuelto la tarea de comprensión algo sin esperanza? ¿Cómo podemos medir la longitud si no disponemos de una vara de medir? ¿Cómo podemos contar si no tenemos la noción de los números? Quizá sea un absurdo pensar siquiera que pueda ocurrir algo que nuestras categorías no estén pre-

[7] La misma necesidad de orientación en un mundo cambiado por medio de un nuevo acontecimiento que incita a la comprensión popular, también debe ser la guía de la verdadera compresión, para que no nos perdamos en el laberinto de los hechos y cifras construido por la insaciable curiosidad de los estudiosos. La verdadera comprensión se distingue de la opinión pública, tanto en su forma popular como científica, sólo por su rechazo a renunciar a la intuición original. Dicho de una manera esquemática y por lo tanto necesariamente inadecuada: es como si pese a que, cada vez que nos enfrentamos a algo aterradoramente nuevo, nuestro primer impulso fuera reconocerlo en una reacción ciega e incontrolada lo bastante fuerte como para acuñar un nuevo término, nuestro segundo impulso parece ser recobrar el control negando que hemos visto algo realmente nuevo, y haciendo como que conocemos ya algo similar. Sólo un tercer impulso puede volver a llevarnos a lo que hemos visto y conocido al comienzo. Es aquí donde comienza el esfuerzo por la verdadera comprensión.

paradas para comprender. Quizá deberíamos resignarnos con la comprensión preliminar, que inmediatamente alinea lo nuevo con lo viejo, y con el modo científico de aproximarse a los problemas, que la secunda y deduce metódicamente lo que no tiene precedentes de los precedentes, aun cuando tal descripción del nuevo fenómeno pueda estar en discrepancia con la realidad. ¿No está la comprensión tan íntimamente ligada e interrelacionada con el juicio que deberíamos describir a ambos como la subsunción (de lo particular bajo una ley universal), que, de acuerdo con Kant, es la definición misma del juicio, y cuya ausencia definió magistralmente como "estupidez", como una "enfermedad sin remedio" (*Critica de la Razón Pura*, B 172-73).

Todas estas preguntas son tanto más oportunas cuanto no se limitan a nuestras perplejidades a la hora de comprender el totalitarismo. La paradoja de la situación moderna parece ser que nuestra necesidad de trascender tanto la comprensión preliminar como la aproximación estrictamente científica surge del hecho de haber perdido nuestras herramientas de comprensión. Nuestra búsqueda del sentido está al mismo tiempo estimulada y frustrada por nuestra incapacidad para dar origen al sentido. La definición kantiana de la estupidez no está de ningún modo fuera de lugar. Desde comienzos de este siglo, el aumento del sinsentido ha estado acompañado por una pérdida de sentido común. En muchos aspectos, esto ha podido entenderse simplemente como un incremento de la estupidez. No conocemos ninguna civilización anterior a la nuestra en la que la gente fuese lo bastante crédula como para formar sus hábitos de compra de acuerdo con la máxima "la autoalabanza es el mejor consejo", que constituye el meollo de toda publicidad. No es posible que en ningún siglo anterior al nuestro se hubiera podido tomar en serio una terapia que se supone que ayuda sólo si los pacientes pagan una buena cantidad de dinero a aquellos que la suministran, salvo, claro está, que exista una sociedad primitiva en la que la misma entrega de dinero tenga un poder mágico.

Lo que ha ocurrido con las sabias y pequeñas reglas del interés personal, ha sucedido también, a mayor escala, en todas las esferas de la

vida cotidiana, pues éstas, precisamente porque son cotidianas, necesitan ser reguladas por las costumbres. Los fenómenos totalitarios que ya no pueden seguir siendo entendidos en términos del sentido común y que desafían todas las reglas del juicio "normal", esto es, del juicio utilitario, son sólo el ejemplo más espectacular del hundimiento de nuestra sabiduría común heredada. Desde el punto de vista del sentido común, no necesitábamos la aparición del totalitarismo para ver que vivimos en un mundo al revés, en el que ya no podemos encontrar el camino ateniéndonos simplemente a las normas de lo que una vez fue el sentido común. En esta situación, la estupidez en el sentido kantiano se ha convertido en la enfermedad de todo el mundo, y por consiguiente ya no puede considerarse "irremediable". La estupidez se ha vuelto tan común como el sentido común lo era antes, pero esto no significa que sea un síntoma de la sociedad de masas o que las personas "inteligentes" estén eximidas de ella. La única diferencia es que entre los no intelectuales permanece felizmente sin palabras y se torna insoportablemente ofensiva entre las personas "inteligentes". Incluso podemos decir que, dentro de la *intelligentsia*, cuanto más inteligente es un individuo, más irritante resulta la estupidez que tiene en común con todos los demás.

Parece casi una cuestión de justicia histórica que Paul Valéry, la más lúcida mente entre los franceses, el pueblo clásico del *bon sens*, fuese el primero en detectar la bancarrota del sentido común en el mundo moderno, en el que las ideas más comúnmente aceptadas han sido "atacadas, rechazadas, cogidas por sorpresa y disueltas por los *hechos*", y donde somos testigos por lo tanto de "una suerte de insolvencia de la imaginación y de bancarrota de la comprensión" (*Regards sur le monde actuel*). Mucho más sorprendente es que, ya en el siglo XVIII, Montesquieu creyese que sólo las costumbres –que, al ser *mores*, constituyen literalmente la moralidad de cada civilización– evitaban un espectacular derrumbe moral y espiritual de la cultura occidental. Ciertamente, no podemos incluirlo entre los profetas del apocalipsis, pero su coraje frío y sobrio difícilmente ha sido igualado por ninguno de los famosos pesimistas históricos del siglo XIX.

De acuerdo con Montesquieu, la vida de los pueblos está gobernada por leyes y costumbres. Unas y otras se diferencian en que "las leyes gobiernan las acciones de los ciudadanos y las costumbres regulan las acciones de los hombres" (*L´Esprit des Lois*, Libro XIX, 16). Las leyes son el fundamento de la esfera de la vida pública o política, mientras que las costumbres establecen el ámbito de la sociedad. El declive de las naciones comienza con el socavamiento de la legalidad, cuando el gobierno abusa de las leyes o cuando la autoridad de sus orígenes comienza a ser dudosa y cuestionable. En esos casos, las leyes ya no se tienen por leyes válidas. La consecuencia es que la nación, junto con la "creencia" en sus propias leyes, pierde su capacidad para la acción política responsable, y el pueblo deja de ser una ciudadanía en el pleno sentido de la palabra. Lo que quedan son las costumbres y tradiciones de la sociedad (y, dicho sea de paso, esto explica la frecuente longevidad de los cuerpos políticos cuya sangre vital ha menguado). Mientras que éstas permanezcan intactas, los hombres, en tanto que individuos particulares, continúan comportándose de acuerdo con ciertos patrones de moralidad. Pero esa moralidad ha perdido su fundamento. No podemos confiar ilimitadamente en la tradición para prevenir el peor de los males. Cualquier incidente puede destruir una moralidad y unas costumbres que ya no tienen su base en la legalidad, cualquier eventualidad puede amenazar a una sociedad que ya no cuenta con el sustento de su ciudadanía.

Montesquieu manifestó lo siguiente sobre su propio tiempo y sus expectativas inmediatas: "La mayoría de las naciones de Europa están todavía gobernadas por costumbres. Pero si, a causa de un largo abuso de poder o de una gran conquista, el despotismo se estableciese en un momento dado, no habría costumbres ni clima que resistiera, y en esta bella parte del mundo la naturaleza humana sufriría, al menos por un cierto tiempo, los insultos que han sufrido las otras tres" (*L´Esprit des Lois*, libro VIII, 8). En este pasaje, Montesquieu dibuja los peligros de un cuerpo político que es sostenido sólo por las costumbres y las tradiciones, esto es, por la mera fuerza cohesiva de la moralidad. Los peligros pueden surgir desde dentro, como en el caso de un mal uso del poder, o

venir del exterior, mediante una agresión. Montesquieu no pudo prever el factor que terminó por causar el derrumbe de las costumbres a principios del siglo XIX. Éste surgió del cambio radical del mundo provocado por la Revolución Industrial, ciertamente la mayor revolución que la humanidad había visto nunca en el menor lapso de tiempo; en unas pocas décadas, la revolución cambió el globo terrestre de una manera más radical que los tres mil años de historia anteriores. Reconsiderando los miedos de Montesquieu, que fueron expuestos casi cien años antes de que esta revolución desarrollara toda su fuerza, resulta tentador reflexionar sobre cuál hubiese sido el probable curso de la civilización europea sin el impacto de este factor tan determinante. Una conclusión parece ineludible, y es que el gran cambio tuvo lugar en un marco político cuyos fundamentos no eran ya seguros y, por lo tanto, sorprendió a una sociedad que, aunque todavía era capaz de comprender y juzgar, ya no podía dar cuenta de sus categorías de comprensión y de sus criterios para juzgar cuando eran seriamente desafiados. En otras palabras, los miedos de Montesquieu, que sonaban tan extraños en el siglo XVIII y que por el contrario habrían resultado tan comunes en el XIX, pueden proporcionarnos al menos una pista en la explicación, no tanto del totalitarismo o de cualquier otro suceso específicamente moderno, sino del hecho preocupante de que nuestra gran tradición, necesitada de una manera tan obvia de respuestas productivas, haya permanecido en un silencio tan peculiar al ser desafiada por los problemas políticos y "morales" de nuestro tiempo. Las fuentes de las que podían haber brotado las respuestas se han secado y el marco en el que la comprensión y el juicio podían surgir ha desaparecido.

De cualquier manera, los miedos de Montesquieu van incluso más allá, y por tanto pueden estar más cercanos a nuestra actual perplejidad que lo que el párrafo citado anteriormente parece indicarnos.[8] Su miedo

[8] Montesquieu ha dedicado demasiados pensamientos al mal de la tiranía, por un lado, y a las condiciones de la libertad humana, por el otro, como para no alcanzar algunas conclusiones definitivas.

principal, que encabeza toda su obra, concierne a algo más que al bienestar de las naciones europeas y a la existencia continuada de la libertad política. Concierne a la propia naturaleza humana: "El hombre, ese ser flexible que en sociedad se somete a las impresiones y pensamientos de los demás, es capaz igualmente de conocer su propia naturaleza cuando se le muestra y de perder incluso el sentimiento de ésta (*d´en perdre jusqu´au sentiment*) cuando se la ocultan" (*L´Esprit des Lois*, "Prefacio"). Para nosotros, que nos enfrentamos al muy real intento totalitario de robar al hombre su naturaleza bajo el pretexto de cambiarla, el coraje de estas palabras es como la audacia de la juventud, que puede arriesgar todo en la imaginación porque nada ha ocurrido todavía que pueda dar a los males imaginados su horrible concreción. Lo que se conjetura aquí es más que la pérdida de la capacidad para la acción política, que es la condición central de la tiranía, y más que el aumento de la falta de significado y la pérdida del sentido común (y éste es sólo aquella parte de nuestro espíritu y aquella porción de nuestra sabiduría heredada que todas las personas tienen en común en cualquier civilización); es la pérdida de la búsqueda del sentido y la necesidad de la comprensión. Sabemos hasta qué punto la gente, bajo la dominación totalitaria, ha sido llevada al límite de esta condición de falta de sentido, aunque ya no la perciba como tal, mediante instrumentos de terror combinados con el adiestramiento en un pensamiento ideológico.[9]

En nuestro contexto, es especialmente destacable el peculiar e ingenioso reemplazo del sentido común por una lógica estricta, característica del

---

[9] Si tenemos la oportunidad de salvar algo en la contienda en la que estamos atrapados, sólo pueden ser aquellas cosas esenciales que son incluso más básicas que los fundamentos de la ley y la trama de la tradición y de la moralidad que se teje alrededor de ellas. Esas cosas esenciales no pueden decir más que la Libertad es la quintaesencia de la condición humana y que la Justicia es la quintaesencia de la condición social del Hombre, o, en otras palabras, que la Libertad es la esencia de la persona individual y la Justicia es la esencia de los hombres viviendo juntos. Ambas pueden desaparecer de la faz de la Tierra sólo con la desaparición física de la raza humana.

pensamiento totalitario. Esta lógica no es lo mismo que el razonamiento ideológico, pero indica las transformaciones totalitarias de las respectivas ideologías. Si la característica de las ideologías es tratar las hipótesis científicas –como la "supervivencia de los más aptos" en biología, o la "supervivencia de la clase más progresista" en historia como si fuesen una "idea" que pudiese ser aplicada a todo el curso de los acontecimientos, entonces es característico de su transformación totalitaria la perversión de la "idea" en una premisa en el sentido lógico del término, esto es, en un tipo de afirmación autoevidente de la que todo puede deducirse con una coherencia lógica estricta. (Y aquí la verdad se convierte realmente en lo que algunos lógicos pretenden que sea, esto es, coherencia, sólo que esta ecuación implica de hecho la negación de la existencia de la verdad, en la medida en que se supone que ésta revela algo, mientras que la coherencia es sólo un modo de encajar afirmaciones, y como tal carece del poder de revelación. La nueva corriente lógica en filosofía, que surgió del pragmatismo, tiene una terrorífica afinidad con las transformaciones totalitarias de los elementos pragmáticos inherentes a todas las ideologías en una lógica que corta sus lazos con la realidad y con la experiencia. Por supuesto, el totalitarismo opera de un modo más rudo y, desafortunadamente, más efectivo).

La principal distinción política entre el sentido común y la lógica es que el primero presupone un mundo común en el que todos encajamos y podemos vivir juntos, porque poseemos un sentido –el sentido común que controla y ajusta todos los datos de nuestros sentidos estrictamente particulares con los de los demás. Por el contrario, la lógica –y toda autoevidencia de la que deriva el razonamiento lógico– puede pretender una fiabilidad que es independiente tanto del mundo como de la existencia de los demás. A menudo se ha observado que la afirmación 2+2=4 es independiente de la condición humana, igualmente válida para Dios y para los hombres. En otras palabras, dondequiera que el sentido político por excelencia, el sentido común, fracasa respecto a nuestra necesidad de comprensión, nos encontramos demasiado dispuestos a aceptar la lógica como su sustituto, ya que la capacidad para el razonamiento lógico es común a todas las personas. Pero esta capacidad humana común, que

opera incluso en condiciones de completo alejamiento del mundo y de la experiencia, y que está estrictamente "dentro" de nosotros, sin ninguna conexión con lo "dado", es incapaz de comprender nada y, abandonada a sí misma, es lastimosamente estéril. Sólo si el espacio común entre las personas es destruido y la única fiabilidad que queda son las tautologías sin sentido de lo autoevidente, puede ser "productiva" esta capacidad lógica y desarrollar sus propias líneas de pensamiento, cuya principal característica política es que conllevan siempre un poder de persuasión obligatorio. Equiparar pensamiento y comprensión con estas operaciones lógicas significa igualar la capacidad del pensar, que por miles de años ha sido considerada la más alta capacidad humana, con su más bajo común denominador, donde no cuentan las diferencias de la existencia real, ni siquiera la diferencia cualitativa entre la esencia de Dios y la de los hombres.

Para aquellos empeñados en la búsqueda del significado y de la comprensión, lo aterrador en el ascenso del totalitarismo no es que éste sea algo nuevo, sino que ha sacado a la luz el desmoronamiento de nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios para juzgar. Lo novedoso es el terreno del historiador, quien –a diferencia del científico, que se ocupa con hechos que son siempre recurrentes– tiene que vérselas con sucesos que ocurren sólo una vez. Esta novedad se puede manipular si el historiador insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos mediante una cadena de causas que, finalmente, le conducen a ellos. En realidad, se coloca en la posición de un "profeta del pasado" (F. Von Schlegel, *Athenaeum*, Frag. 80), y todo lo que le separa del don de la verdadera profecía parecen ser las deplorables limitaciones físicas del cerebro humano, que desafortunadamente no puede abarcar y combinar correctamente todas las causas que operan al mismo tiempo. Sin embargo, en las ciencias históricas, la causalidad es una categoría completamente extraña y falsificadora. No sólo el significado verdadero de cada hecho trasciende siempre cualquier serie de "causas" pasadas que podamos asignarle (sólo tenemos que pensar en la grotesca disparidad entre "causa" y "efecto" en un hecho como la Primera Guerra

Mundial[10]), sino que ese pasado viene a existir sólo con el suceso mismo. Tan sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido podemos intentar seguir sus huellas mirando al pasado. El suceso ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido de él.[11]

La historia (*history*) toma cuerpo dondequiera que ocurra un acontecimiento lo suficientemente importante como para iluminar su pasado. Sólo entonces el caótico amasijo de acontecimientos pasados emerge como un relato (*story*) que puede ser contado, porque tiene un comienzo y un final. Herodoto no es tan sólo el primer historiador: en palabras de Karl Reinhardt, "la Historia existe desde Herodoto" ("Herodotus Persergeschichten", *Von Werken und Formen*, 1948), esto es, el pasado griego llegó a ser Historia a través de la luz arrojada sobre él por las guerras persas. Lo que el acontecimiento iluminador revela es un comienzo en el pasado que había permanecido oculto hasta ese momento. Ante los ojos del historiador, este tipo de acontecimiento no puede aparecer sino como el final de ese comienzo recientemente descubierto. Sólo cuando en la historia futura tenga lugar un nuevo suceso, este "final" se revelará como un comienzo ante los ojos de los futuros historiadores. Y la mirada

[10] Uno de los problemas principales que presenta el acontecimiento, por su propia naturaleza, es que su significado parece siempre no sólo diferente sino más importante que el de los elementos que lo componen y las intenciones que causan su cristalización. ¿Quién podría dudar que el significado histórico de la Primera Guerra Mundial trascendió cualquier elemento latente de conflicto que surgiera en ella, así como cualquier bien o daño que los políticos implicados pudiesen haber intentado? En este caso particular, incluso el factor de la libertad, que finalmente causó la cristalización de esos elementos y la guerra, queda reducido al ridículo.

[11] Si por "orígenes" no entendemos "causas", entonces los elementos del totalitarismo incluyen sus orígenes. Los elementos por sí mismos nunca causan nada; se vuelven orígenes de los acontecimientos si y cuando, de repente, cristalizan en formas fijas y definitivas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz la que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos mismos elementos. En este sentido, es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de cualquier otro suceso en la Historia.

del historiador no es más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana. Podemos *comprender* un suceso sólo como el final y culminación de todo lo que le ha precedido, como "la consumación de los tiempos"; sólo con la acción procedemos, de una forma natural, desde el conjunto de circunstancias renovadas que el acontecimiento ha creado, es decir, tratándola como un comienzo.

Cualquiera que en las ciencias históricas crea honestamente en la causalidad, en realidad niega el objeto mismo de su ciencia.[12] Esta creencia puede ser encubierta con la aplicación de categorías generales a todo el curso de los acontecimientos, tales como el cambio y la respuesta a él, o bien con la búsqueda de tendencias generales que supuestamente constituyen los substratos "más profundos" de los que surgen los acontecimientos y de los que son sus síntomas accesorios. Tales generalizaciones y categorizaciones extinguen la luz "natural" que la propia historia (*history*) ofrece y, por la misma razón, destruyen el verdadero relato (*story*) que cada período histórico tiene que contarnos, con su singularidad y su significado eterno. Dentro del marco de las categorías preconcebidas, la más ruda de las cuales es la causalidad, los acontecimientos, en el sentido de algo irrevocablemente nuevo, nunca pueden ocurrir; la Historia sin acontecimientos se convierte en la muerta monotonía de lo idéntico, desplegado en el tiempo: *eadem sunt omnia semper*, en palabras de Lucrecio.[13]

---

[12] El historiador niega, por la misma razón, la existencia misma de los acontecimientos cuando -siempre inesperada e impredeciblemente cambian toda la fisonomía de una era dada. En otras palabras, creer en la causalidad es su manera de negar la libertad humana, que, en términos de las ciencias históricas, es la capacidad humana para realizar un nuevo comienzo.

[13] La discrepancia entre "causa y efecto", que ha alcanzado tales proporciones como para convertirse finalmente en algo cómico, constituye una de las marcas de la historia y de la política modernas, e incidentalmente es una de las razones principales por las que los historiadores contemporáneos y los ideólogos han estado tan tentados por alguna noción de causalidad objetiva o alguna creencia supersticiosa en la necesidad, fuese ésta una necesidad de salvación o de perdición. Sin embargo, siempre está presente, permeando toda la realidad humana, alguna discrepancia entre los elementos objetivos

Así como, en nuestras vidas particulares, nuestros peores miedos y nuestras mejores esperanzas no nos prepararán nunca adecuadamente para lo que pueda ocurrir –porque incluso si tiene lugar un acontecimiento previsto, todo cambia, y no podemos estar preparados para la inagotable literalidad de este "todo"–, así también, en la Historia humana, cada acontecimiento revela un escenario inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades, cuyo conjunto trasciende la suma total de todas las voluntades y el significado de todos los orígenes. Es tarea del historiador detectar esta novedad inesperada en todo período histórico, con todas sus implicaciones, y resaltar todo el poder de su significado. Debe saber que, aunque su narración (*story*) tiene un comienzo y un final, tiene lugar dentro de un marco más general, que es la Historia (*history*) misma.[14] Y la Historia (*history*) es una narración (*story*) que tiene muchos comienzos pero ningún final. El final, en cualquier sentido estricto y último de la palabra, sólo puede significar la desaparición del hombre de

---

y la acción libre humana por un lado, y el acontecimiento por el otro, con su irrevocabilidad majestuosa, su originalidad y abundancia de significado. Ésta es también la razón por la que no sabemos de ningún suceso histórico que no dependa de un gran número de coincidencias o del que no podamos imaginar una o más alternativas. La necesidad que toda historiografía causal, consciente o inconscientemente presupone, no existe en la Historia. Lo que existe realmente es la irrevocabilidad de los acontecimientos mismos, cuya intensa efectividad en el terreno de la acción política no significa que ciertos elementos del pasado hayan alcanzado su forma definitiva y final, sino que algo ineludiblemente nuevo ha nacido. Sólo podemos escapar de esta irrevocabilidad por medio de la sumisión a las secuencias mecánicas del mero tiempo, sin hechos y sin significado.

[14] El historiador debe tener sentido de la realidad, no necesariamente en el sentido de ser práctico y realista, sino en el de haber experimentado el poder de todas las cosas reales, que es el poder de superar y vencer todas nuestras expectativas y cálculos. Y ya que esta cualidad abrumadora de la realidad está conectada de una manera bastante obvia con el hecho de que los hombres, no importa cuan bien o mal estén integrados en la comunidad de sus iguales, siguen siendo siempre individuos a los que el azar o la providencia arroja a la aventura de la vida sobre la Tierra, el historiador haría bien en recordar que es siempre un hombre solo que intenta actuar, acomodarse y enfrentarse con lo que los hombres conjuntamente han hecho y soportado.

la faz de la tierra. Sea lo que sea aquello que los historiadores consideren como un final, el fin de un período, de una tradición o de toda una civilización, es un nuevo comienzo para quienes sobreviven.[15] La falacia de todas las profecías del juicio final consiste en no tener en cuenta este simple pero fundamental hecho.

Para el historiador, ser consciente de este hecho equivale a tener en cuenta lo que los franceses llaman *déformation professionelle*. Puesto que se interesa por el pasado, esto es, por ciertos movimientos que no podrían ni siquiera ser asidos por la mente si no alcanzaran cierto tipo de final, tan sólo tiene que generalizar para observar un final (un final catastrófico) en cualquier parte. Para él es natural ver en la Historia un relato con muchos finales y ningún comienzo; y esta inclinación comienza a ser realmente peligrosa sólo cuando –por un motivo o por otro– la gente comienza a extraer de la historia, tal y como ésta se presenta a los ojos profesionales del historiador, una filosofía. Casi todas las explicaciones modernas de la llamada "historicidad" del hombre han sido distorsionadas por categorías que, en el mejor de los casos, son hipótesis de trabajo para poner en orden el material del pasado.[16]

Afortunadamente, es muy diferente la situación de las ciencias políticas, que en su sentido más elevado están llamadas a perseguir la bús-

---

[15] Un suceso pertenece al pasado, marca un final, en la medida en que los elementos con su origen en el pasado se juntan en su repentina cristalización; pero un suceso pertenece al futuro, marca un comienzo, en la medida en que esa cristalización misma nunca puede ser deducida de sus propios elementos, sino que es causada invariablemente por algunos factores que están situados en la esfera de la libertad humana.

[16] La tarea del historiador es analizar y describir la nueva estructura que emerge después de que el acontecimiento ha tenido lugar, así como sus elementos y orígenes. Lleva a cabo dicha tarea con la ayuda de la luz que el acontecimiento mismo arroja, pero esto no significa que deba o pueda comprender la naturaleza de esa luz. La búsqueda de la naturaleza del totalitarismo ya no es una tarea histórica (y, ciertamente, tampoco sociológica o psicológica); estrictamente hablando, es un asunto para la ciencia política, que –si se ha comprendido a sí misma– es la verdadera guardiana de las llaves que abren las puertas a los problemas e incertidumbres de la filosofía de la historia.

queda de significado y a responder a la necesidad de una verdadera comprensión de los datos políticos. La gran consecuencia que tiene el concepto de comienzo y origen para todas las cuestiones estrictamente políticas deriva del simple hecho de que la acción política, como toda acción, es siempre esencialmente el principio de algo nuevo; como tal, y en términos de la ciencia política, ésta es la verdadera esencia de la libertad humana. La posición central que el concepto de comienzo y origen deben tener en todo pensamiento político se ha perdido sólo desde que se ha permitido a las ciencias históricas suplantar el terreno de la política con sus métodos y categorías. Para el pensamiento griego, la importancia del comienzo venía ya indicada, como algo natural, por el hecho de que la palabra griega *arché* significa tanto "comienzo" como "gobierno", y este significado está aún plenamente presente –aunque esto, generalmente, suelen pasarlo por alto los intérpretes modernos– en la teoría del poder político de Maquiavelo, según la cual el acto mismo de fundación, esto es, el consciente principio de algo nuevo, requiere y justifica el uso de la violencia. Sin embargo, la importancia del comienzo fue descubierta en su pleno significado por el único gran pensador que vivió en un período que, en algunos aspectos, fue más similar al nuestro que cualquier otro en la historia, y que además escribió bajo el impacto absoluto de un final catastrófico que quizá pueda recordarnos al que ahora hemos llegado. San Agustín, en su *Civitas Dei* (libro XII, cap. 20), dice lo siguiente: *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("Para que hubiese un inicio fue creado el hombre, antes del cual no hubo nadie"). De acuerdo con San Agustín, que justamente debería ser considerado el padre de toda la filosofía de la historia occidental, el hombre no sólo tiene la capacidad de iniciar algo nuevo, sino que además es un inicio en sí mismo.[17] Si la creación del hombre coincide con la creación de un comienzo en el universo (¿y qué otra cosa significa

[17] La denominada "cadena de acontecimientos" –una cadena de sucesos es, estrictamente hablando, una contradicción en los términos– se interrumpe cada minuto por el nacimiento de un nuevo ser humano, introduciendo un nuevo comienzo en el mundo.

esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de cada ser humano, al ser un nuevo comienzo, reafirma el carácter *original* del ser humano, de tal modo que el origen nunca puede transformarse por completo en algo del pasado; el sólo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar, porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar algo nuevo.

A la luz de estas reflexiones, nuestro empeño en comprender algo que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y nuestros criterios para juzgar parece menos terrible. Aun cuando hemos perdido los instrumentos de medición y las normas bajo las cuales subsumir lo particular, un ser cuya esencia es comenzar puede tener en sí mismo suficiente originalidad como para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin el conjunto de reglas consuetudinarias que conforman la moralidad. Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es llevar a cabo un nuevo comienzo, entonces la comprensión se convierte en la otra cara de la acción, esto es, en esa forma de cognición, distinta de muchas otras, con la que los hombres que actúan (y no aquellos que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o fatalista de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe.

La comprensión como tal es una extraña tarea. Al fin y al cabo, no hace más que articular y confirmar lo que la comprensión preliminar, que siempre está comprometida consciente o inconscientemente con la acción, presentía ya desde un principio.[18] La comprensión no huirá de este círculo, sino que, al contrario, será consciente de que cualquier otro resultado estaría tan alejado de la acción, de la que es sólo la otra cara, que no podría ser verdadero. En este proceso, tampoco evitará lo que los lógicos llaman "círculo vicioso" y que puede recordar, en este aspecto, a la filosofía, en la que los grandes pensamientos siempre giran

[18] Por ejemplo, que los gobiernos totalitarios niegan radicalmente la libertad humana.

en círculo, embarcando a la mente en un diálogo interminable entre ella misma y la esencia de todo lo existente.[19]

En este sentido, todavía puede tener sentido para nosotros la vieja plegaria con la que el rey Salomón, que sin duda algo sabía de la acción política, se dirigía a Dios pidiéndole el don de un "corazón comprensivo", como el mayor regalo que el hombre puede pedir y desear. Lejos de cualquier sentimentalismo, el corazón humano es la única cosa en el mundo que puede cargar con el peso que el don divino de la acción –ser un comienzo y, por lo tanto, ser capaz iniciar– ha puesto sobre nosotros. Salomón pedía este don particular porque era rey y sabía que sólo un "corazón comprensivo" y no la mera reflexión o los meros sentimientos, hace que nos resulte soportable vivir en el mismo mundo con otros, que son siempre extraños para nosotros, y que también a ellos les sea posible soportarnos.[20]

Si quisiéramos traducir el lenguaje bíblico a términos más próximos a nuestro lenguaje –pero difícilmente más precisos–, deberíamos denominar a la facultad de la imaginación el don de un "corazón comprensivo". A diferencia de la fantasía, que está relacionada con los sueños, la imaginación se ocupa de la particular oscuridad del corazón humano y de la peculiar densidad que rodea toda la realidad. Siempre que hablamos de la "naturaleza" o de la "esencia" de una cosa, nos referimos realmente a este núcleo íntimo, de cuya existencia no podemos estar tan seguros como lo estamos de su oscuridad y densidad. La verdadera comprensión no se cansa del diálogo interminable y de los "círculos viciosos", porque confía en que, finalmente, la imaginación podrá asir al menos un destello de la siempre inquietante luz de la verdad. Distinguir la imaginación de la fantasía y poner en marcha su fuerza no significa que la comprensión de los asuntos humanos se torne irracional. La imaginación, al contrario, como dice Wordsworth, "no es sino otro nombre

---

[19] De cosas y sucesos.

[20] Sólo al soportar pacientemente el círculo no vicioso de la comprensión, se disuelven todas las complacencias y todas las nociones del "saber mejor".

para (...) la más clara de las visiones, la amplitud de espíritu/ y la razón en su forma más exaltada" (*The Prelude*, libro XIV, 190-192).

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas en su adecuada perspectiva, nos permite ser lo bastante fuertes para poner a cierta distancia lo que nos resulta demasiado próximo, de tal manera que podamos verlo y comprenderlo sin predisposición y prejuicio, y ser lo bastante generosos para salvar los abismos que nos separan de todo lo que nos resulta demasiado ajeno, hasta que lo comprendemos como si fuesen nuestros propios asuntos. Este alejamiento de algunas cosas y este acercamiento a otras, forma parte del diálogo de la comprensión, para cuyos propósitos la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales.

Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión[21], no seríamos capaces de soportar nuestra carga en el mundo. Es la única brújula interna que tenemos. Somos contemporáneos tan sólo hasta donde nuestra comprensión alcanza. Si queremos sentirnos a gusto en este mundo, incluso al precio de sentirnos a gusto en este siglo, debemos intentar tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo.

---

[21] Sin este tipo de imaginación, y la comprensión que brota de ella, nunca seremos capaces de marcar nuestro rumbo en el mundo.



¿Qué es la política?

Edición a cargo de Ediciones y Recursos Tecnológicos, S.A. de C.V.
Se terminó de imprimir en diciembre de 2018 en los talleres
INFAGON, S. A. de C.V.
Alcalceria no. 8, Col. Zona Norte Central de Abastos,
Iztapalapa, México, Ciudad de México.
La edición consta de 3,000 ejemplares.